

ERICH
FROMM

**ERICH
FROMM**

PSICANÁLISE E RELIGIÃO

PSICANÁLISE E RELIGIÃO

LIVRO ÍBERO AMERICANO LTDA.

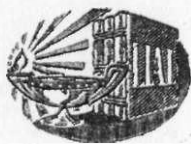




ERICH FROMM

PSICANÁLISE
E
RELIGIÃO

Tradução e prefácio de
IRACY DOYLE



LIVRO IBERO-AMERICANO, LTDA.
Rua do Rosário 99
RIO DE JANEIRO

DO ORIGINAL AMERICANO
"Psychoanalysis and Religion"



Primeira edição norte-americana 1959
Terceira edição norte-americana 1961
Primeira edição em português 1956
Segunda edição em português 1962

Direitos em língua portuguesa cedidos para esta edição a Livro Ibero-Americano, Ltda. pela Yale University Press, E. U. A.

ÍNDICE

Prefácio do autor	VII
Prefácio da tradutora	IX
Cap. I — O Problema	3
Cap. II — Freud e Jung	15
Cap. III — Análise de alguns tipos de experiência religiosa	29
Cap. IV — O psicanalista como "médico da alma"	79
Cap. V — Representa a psicanálise uma ameaça à religião?	117

PREFÁCIO DO AUTOR

Este livro deve ser considerado como continuação dos pensamentos expressos em "Man for Himself", que representa um inquérito tendente à compreensão psicológica do fenómeno conhecido como ética. Religião e ética estão intimamente relacionados, de modo que uma certa repetição é inevitável. Estas páginas focalizam mais especificamente o problema da religião, enquanto que em "Man for Himself" os problemas de ética ocupam o centro da atenção.

Os pontos de vista ventilados aqui não estão obrigatoriamente ligados à psicanálise. Psicanalistas há que são religiosos praticantes, enquanto que outros consideram o interesse religioso como sintoma de conflitos emocionais. A posição adotada pelo autor difere de ambas as alternativas, e integra a orientação do pensamento de um terceiro grupo de psicanalistas.

Desejo exprimir meus agradecimentos à minha esposa, não apenas pelas sugestões diretamente incorporadas ao texto, mas, e principalmente, pelas suas qualidades de penetração e curiosidade intelectual, que tanto têm contribuído para o meu próprio desenvolvimento e, indiretamente, das minhas idéias a respeito de religião.

E. F.

PREFÁCIO DA TRADUTORA

Entregue ao primitivismo inicial, o homem sentia-se, como os demais animais, ameaçado pelas forças exteriores, e usava o seu discernimento nascente para proteger-se, vindo progressivamente a dominar os elementos adversos. Nessa luta milenar, desenvolveu a um grau apreciável as suas reservas intelectuais, e construiu uma civilização, cuja grandeza material não deixa lugar a dúvidas. Séculos após séculos, consciente da sua fraqueza, da sua vulnerabilidade, voltou as vistas constantemente para o exterior, para a natureza, de onde lhe vinham, não apenas energias criadoras, como também destruição, quando não conseguia defender-se eficazmente. Esta orientação para o exterior transparece na arte clássica, que foi durante séculos nada mais do que a cópia do belo criado por Deus.

Nesse afã constante de compreender e dominar o mundo — de que se destacara pelo acidente da racionalidade — afastou-se cada vez mais de si mesmo. Procurou negar, pela repressão, a sua origem animal, e apelou para concepções sobrenaturais para explicar o que escapava à sua compreensão e poder; aos ídolos atribuiu também aquelas energias emocionais que inda não descobrira em si mesmo. Acabou por se tornar escravo das forças que ignorava. A sua natureza animal o dirige mais do que gostaria de admitir, e a sua idéa do sobrenatural, e as emoções correlatas, interferem nas suas decisões talvez mais do que seria de desejar.

Não resta dúvida de que a conceituação mágica do mundo constituiu um artifício útil, quando

o homem ainda era excessivamente ignorante e fraco para lidar com as forças da natureza. A divindade diminuía-lhe a ansiedade do desconhecido, e oferecia-lhe um sentimento de proteção, de segurança, que não poderia obter sozinho. Além disso, facultava-lhe indiretamente a união com o cosmos, de que se havia destacado.

Mas, como sempre acontece com os artifícios psicológicos a que o homem recorre para ocultar as verdades que ainda não conhece ou evita conhecer, o primitivo conceito teísta, impregnado de emoções irracionais, acabou impondo novas ansiedades. A objetivação dos deuses, construídos à imagem do pai, que, na infância, tudo explicava e protegia, acabou por apresentá-los como autoridades que exigem obediência sistemática, e julgam e castigam o pecador à menor falta. E o homem — que traz em si mesmo o sentido da justiça, que se pune pela falência moral — passou a ignorar a sua própria consciência, e atribuir aos deuses as qualidades morais que lhe eram imanentes.

Cada vez mais alienado de si mesmo, o homem chegou ao nosso século, grandioso pelas realizações concretas da inteligência, mas presa miserável da sua pobreza emocional. Nessa longa história, mais de uma vez escravizou a sua razão a seres sobrenaturais e oníscios. Olvidou a sua capacidade de amar, o seu profundo anseio de liberdade e de integridade, e o seu natural sentido de justiça. Chegou ao máximo do conhecimento objetivo, e ao mínimo de sabedoria subjetiva.

Até que, nos dias que correm, desenganado dos ídolos, de quem havia esperado tudo, o homem começa a desconfiar dos valores morais tradicionais, e atravessa a maior crise de caráter da sua história. Desconfia dos semelhantes e de si próprio, isola-se como tentativa de solução. Olha para dentro de si mesmo e só encontra confusão e caos. Plasma na arte a sua realidade subjetiva, e o que vemos são as deformações surrealistas.

Ainda assim, mesmo que só encontremos horror e confusão, e mesmo que o homem se agite desorientado, quase sem crença, quase sem valores, devemos olhar com tolerância compreensiva e com certo otimismo a agitação caótica dos nossos dias. O homem está finalmente olhando para dentro de si. A arte assim o mostra. O grande desenvolvimento da psicologia, imbuída da tradição humanista dos filósofos da antiguidade, faz do nosso século a era da grande descoberta — a descoberta do homem a si mesmo.

Erich Fromm, a quem tive a honra de conhecer, como professor do William Alanson White Institute, é um dos mais expressivos representantes dessa tendência humanista da psicologia.

Sua obra traduz certos aspectos da luta desesperada e complexa que tem sido a vida do homem — essa parte da natureza que transcende à própria natureza. Consciente de si mesmo, o homem compreende as próprias limitações. A razão, seu maior privilégio, é, ao mesmo tempo, seu maior tormento. Ele não pode viver simplesmente: a vida se lhe afigura como um problema que deve resolver. Já que não pode regressar aos estágios já vividos, pré-humanos, de harmonia com a natureza, deve continuar a desenvolver a sua razão, para que chegue a compreender o sentido da vida, e obter uma nova harmonia, que lhe permita, em outro nível, integrar-se novamente à natureza, aos seus semelhantes, e a si mesmo.

No seu primeiro livro, intitulado *Escape from Freedom* (1941), Erich Fromm discute o significado da liberdade para o homem moderno, dizendo: "Livre das peias da sociedade pré-individualista, que lhe conferia segurança, mas limitava-lhe os movimentos, o homem não adquiriu liberdade, no sentido positivo de realização da sua individualidade, ou seja, como expressão das suas potencialidades intelectuais, emocionais e sensuais. A liber-

dade, embora lhe haja trazido independência e racionalidade, tornou-o isolado, e, portanto, ansioso e fraco. Esse isolamento é intolerável, e o homem se vê confrontado com duas alternativas: evitar o peso dessa liberdade, aceitando novas dependências, nova submissão, ou progredir no sentido da plena realização da sua liberdade positiva, baseada na natureza ímpar da sua individualidade."

Nesse processo complexo de evolução, premido por exigências biológicas, preso ao grupo, que lhe impõe obrigações racionais e irracionais, necessitando ser livre para poder desenvolver-se, mas receando a independência, preocupado com a expressão das suas potencialidades específicas, o homem freqüentemente desvia-se dos seus objetivos vitais, e emaranha-se na própria complexidade, debatendo-se entre conflitos, que lhe dilapidam as energias, e o conduzem a uma progressiva desintegração. Nessa busca de si mesmo, nessa procura de harmonia universal, o homem precisa parar para meditar. Precisa pesar valores, e escolher sistemas de orientação que o conduzam à realização das suas potencialidades únicas, que estimulem a sua independência, fortifiquem a sua integridade pessoal, e libertem a sua capacidade de amar. Os valores morais orientam as nossas ações, e sobre eles repousam o equilíbrio e a felicidade humanas. Quer isto dizer que não podemos compreender o homem se nos abstermos de considerar o seu aspecto moral e ético.

XII

Man for Himself, o segundo livro de Erich Fromm, publicado em 1947, constitui um inquérito em torno do problema psicológico da ética. Nêle, o autor discute as normas e os valores que orientam o homem na realização de si mesmo. Considera como objeto da psicologia, entre outros, não apenas o desmascaramento dos falsos juízos éticos, como a discriminação dos elementos que devem servir de base para normas objetivas e válidas. "Um dos aspectos de neurose", diz o autor, "é a

falência em realizar os objetivos fundamentais do ser humano, em viver independente e produtivamente. Quem haja falhado no processo de maturação psicológica, desenvolve uma neurose de um ou outro tipo, e sofre com essa falência, não se resignando a uma existência limitada".

Quem se preocupa com ética tem de pensar em religião, desde que os líderes do poder espiritual têm, em todos os tempos, procurado oferecer ao homem não apenas um objeto de devoção, mas também sistemas de orientação. Em *Psicanálise e Religião*, Fromm aborda um problema que está na ordem do dia das discussões científicas em todos os centros culturais do mundo — o das responsabilidades morais do homem em face das dificuldades do momento presente. Além de discutir a relação entre psicanálise e religião, o autor procura definir a natureza do fenômeno religioso, que considera como expressão de um anseio fundamental da personalidade humana.

O assunto, pela sua complexidade e pelo caudal emocional de que tem estado impregnado, tem se prestado a muita confusão e incompreensões de toda a ordem. Freud, por exemplo, quando declarou que a religião se origina do sentimento de incapacidade do homem confrontado com as forças da natureza e o seu próprio dinamismo instintivo, quando catalogou a religião como uma "ilusão" moldada pelas experiências infantis, quando identificou Deus como a projeção da imagem do pai que protege e pune, quando comparou a religião com as neuroses obsessivas infantis, estava limitando excessivamente o conceito de religião às formas autoritárias de credo.

Por seu lado, Jung, quando dizia que a essência da experiência religiosa é a submissão passiva a poderes superiores, estava se referindo ao acorde fundamental dos ensinamentos de Lutero e Calvino.

XIII

Definindo a religião como o faz Fromm — “qualquer sistema de pensamento e de ação seguido por um grupo é capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção, independente ou não da existência de divindades ou forças sobrenaturais” — não apenas sentimos ser a religião um fenômeno mais lato e complexo, como ficamos em condições de considerar as mais variadas formas de experiência religiosa vividas pelo homem.

A devoção a um fim ou a uma idéia, ou a um poder transcendente, como o que existe na idéia de Deus, constitui no plano emocional expressão do esforço humano no sentido de estabelecer unidade e equilíbrio entre o homem e o resto do universo. Daí a intensidade e a profundidade do anseio religioso, que não é, de forma alguma, negado pela psicanálise. A psicanálise não é contra nem a favor da religião. Ela aceita a religião como algo profundamente enraizado nas condições da existência humana.

Ao psicanalista interessa, mais do que as formas explícitas da religião, a realidade humana que orienta a atitude religiosa, como, de outro lado, os componentes emocionais que se ocultam sob sistemas simbólicos não-religiosos. Para ele, a questão não é saber se o homem deve voltar à religião, e filiar-se a qualquer sistema, mas sim se o homem demonstra amor nos seus atos e pensa com honestidade. Porque, se o homem vive negando o amor e pensa obliquamente, não há sistema simbólico que possa conduzi-lo à realização da vida.

O paciente pode acreditar em Deus, desde que não revele ansiedade nas suas relações com Ele. A reza, a confissão, como todo e qualquer ritual religioso, só se tornam problema terapêutico quando impregnados de elementos irracionais que lhes conferem caráter obsessivo compulsivo, forçando o indivíduo à repetição, e subjugando-o pela ansiedade, à menor falha na sua realização. Poderíamos

dizer: não é o cerimonial, mas a neurose obsessivo-compulsiva, oculta às vezes por trás do ritual, que preocupa o psicanalista. Não é o que há de sadio, mas o que há de mórbido, na religião do paciente, que urge modificar. A religião baseada no amor e na verdade, aquela que concorre para a independência e integridade pessoal, que conduz o indivíduo à reafirmação construtiva das suas potencialidades, conferindo-lhe a paz consigo mesmo — essa religião nada deve temer da psicanálise.

Aliás, a ameaça à atitude religiosa não está implícita no culto da ciência, mas na prática da vida diária, quando há no mundo tanta confusão de valores, e tanto caos emocional. É na rotina da vida que o homem abandona os objetivos supremos, para transformar-se em mero instrumento, a serviço da máquina econômica que ele mesmo criou. Como diz Fromm, se o mais alto valor humano é o sucesso, se não há lugar para amor, verdade, justiça, ternura, compaixão, o indivíduo poderá defender teoricamente esses ideais, mas não encontra incentivos para praticá-los. Pensará que adora o Deus de amor quando, na realidade, cultua um ídolo que não passa da idealização dos seus objetivos espúrios implícitos na orientação cultural prevalente. A alienação do homem, a indiferença a si mesmo e aos outros, a confusão de valores, que têm raízes em toda a nossa cultura secular, são as verdadeiras ameaças à atitude religiosa e não a psicologia ou outra qualquer ciência.

Definida como “cura da alma”, pelos analistas de orientação humanista, a psicanálise goza de função religiosa bem definida, embora conduza o indivíduo a uma atitude mais objetiva em relação aos dogmas teístas.

Basta pensar na identidade entre os objetivos da cura psicanalítica da alma e o conjunto de idéias e normas comuns a todos os ensinamentos humanistas do oriente e do ocidente (de Lao-Tse, Buda, dos Profetas, de Sócrates, Jesus, Spinoza, e dos fi-

lósofos da Renascença). Dizem os pensadores humanistas: o homem deve procurar conhecer a verdade, e o grau de humanidade a que atinge está na dependência dos resultados que obtém nessa busca. Deve ser independente e livre, um fim em si mesmo, e não um meio para os objetivos de outra pessoa. Deve ainda relacionar-se aos semelhantes pelo amor, pois se não dispõe de tal capacidade torna-se vazio e fútil, mesmo que disponha de todos os poderes materiais. Ao homem cumpre saber distinguir o bem do mal, e compreender a voz da própria consciência e segui-la.

Pois bem. O processo psicanalítico é em si mesmo uma busca da verdade, isto é, o reconhecimento das motivações verdadeiras, graças ao desmascaramento das racionalizações. Além disso, leva o indivíduo a reconhecer quais das suas idéias derivam do caudal emocional, e quais as que representam simples clichês convencionais, sem maior substância e profundidade. Pois a psicanálise baseia-se no princípio de que saúde mental e felicidade não podem ser obtidos a não ser que esmiucemos nossos pensamentos e emoções, para que possamos integrar a nossa personalidade e viver honestamente, de acôrdo com a nossa realidade. Na verdade, auxiliar o homem a distinguir entre verdade e engano constitui o objetivo básico da psicanálise — método terapêutico que representa uma aplicação empírica do axioma: "A verdade o libertará."

Mas a recíproca da máxima também é verdadeira — "A liberdade ajudá-lo-á a encontrar a verdade". Realmente, tanto no pensamento religioso humanista, como na psicanálise, a habilidade humana de procurar a verdade está inseparavelmente ligada à concepção de liberdade e de independência.

Há dentro do ser humano, que ainda não atingiu a maturidade, uma ansiedade fundamental e profunda que o leva a desejar permanecer criança,

evitando a experiência inquietante de considerar-se como entidade separada, o que implica assumir responsabilidades e fazer decisões. Permanecendo infantil, não apenas evita essa ansiedade, como ainda desfruta a proteção de que gozou na infância. Mas pela dependência, por cômoda que seja, o homem paga um alto preço. Sem desenvolver as suas energias emocionais, não consegue tornar-se um ser humano no sentido lato. Não confiando em si, sofre de um oculto sentimento de insegurança, que se torna manifesto sempre que os laços de dependência são ameaçados. Tôdas as suas atividades mentais e emocionais permanecem imbricadas com a autoridade do grupo familiar ou os seus substitutos, e êle é incapaz de ter crenças e opiniões próprias. Quando sente afeto, é um afeto misturado de utilitarismo, com traços de parasitismo, sem a riqueza e a beleza do amor adulto.

Ao lado do conceito de liberdade, o pensamento dos fundadores das grandes religiões, em unísono com a voz da psicanálise, confere ênfase especial à presença de amor no coração do homem. O mandamento "Ama a teu próximo como a ti mesmo" é, com pequenas variações de expressão, o princípio básico de tôdas as religiões humanistas. As religiões, como a psicanálise, reconhecem que a capacidade de amar constitui a realização máxima, mas também a mais difícil, se excluímos do conceito de amor as mistificações correntes. Em nenhuma religião existe céu para os que odeiam. Pois não existe prova mais convincente de que o princípio "Ama a teu próximo como a ti mesmo" traduz a norma fundamental da existência humana, de que a sua violação constitui a causa básica de infelicidades e de doença mental, do que as evidências obtidas no curso das análises. Os sintomas neuróticos derivam, em última instância, de uma incapacidade de amar, entendendo-se por amor o conjunto de preocupação, responsabilidade, respeito e compreensão, aliados a um desejo sincero de

cooperar para o desenvolvimento e para a felicidade da pessoa amada. A terapêutica psicanalítica é, em sua essência, uma tentativa para ajudar o paciente a conquistar, ou reconquistar, a sua capacidade de amar. Se este objetivo fracassa, nada é realmente obtido, a não ser alterações superficiais.

Portanto, a cura psicanalítica da alma destina-se a ajudar o paciente a obter uma atitude que pode ser chamada de religiosa no sentido lato da palavra. Procura torná-lo apto a ver a verdade, a fazer-se livre e responsável, a amar a seus semelhantes, e a viver de acordo com a sua consciência, o que lhe confere algo por demais precioso — a paz consigo mesmo.

Depois de considerarmos os pontos comuns à experiência religiosa e ao processo psicanalítico, começamos a compreender que afirmações apressadas ou preconcebidas de que existe oposição irreconciliável, ou, ao contrário absoluta identidade entre religião e psicanálise, precisam ser revistas e pesadas com prudência, antes de postularmos um conflito a mais para o homem da nossa cultura, já tão torturado. Trata-se, na realidade, de um assunto complexo demais para que possa caber dentro de fórmulas tão simples e cómodas.

Infelizmente, a discussão em torno da religião, desde a Renascença tem se preocupado com a afirmação ou negação da crença em Deus, em vez de cogitar da afirmação ou negação de certas atitudes humanas. Muitos dos que professam a crença em Deus são, no plano das atitudes humanas, idólatras, sem qualquer respeito pelas criaturas humanas, plasmadas por esse mesmo Deus, enquanto que alguns dos mais ardentes ateístas devotam suas vidas ao bem-estar humano, a atos de amor e fraternidade, exibindo uma atitude que tem muito de religiosa.

Preferimos pensar que o problema da religião não se resume ao problema de Deus, mas engloba

também, e principalmente, o problema do homem, nas suas relações consigo mesmo e com os outros. As formulações e os símbolos religiosos valem pelas experiências humanas que traduzem. O que importa é a natureza dessas experiências. Cumpre reconhecer se a atitude religiosa do nosso homem é honesta e genuína, e concorre para o seu pleno desenvolvimento e felicidade, ou, ao contrário, equivale à idolatria, independentemente do modo como se exprime, ou se oculta, no pensamento consciente; se ele se entrega simplesmente a uma deificação espúria das coisas, de aspectos parciais do mundo, e se submete, fraco e impotente, a essas coisas, ou se dedica a sua vida à realização dos mais altos princípios, tais sejam os do amor e os da razão. O importante, em suma, é o espírito que orienta a experiência religiosa.

Se os ensinamentos religiosos, qualquer que seja a verbalização, estimulam o crescimento, a força, a liberdade e a felicidade dos seus crentes, estamos diante dos frutos do amor. Mas se contribuem para a constrição das potencialidades humanas, para o empobrecimento espiritual, para a infelicidade e improdutividade, não podemos acreditar que se originem do amor, mesmo que o dogma assim o afirme.

Deixamos aos teólogos as especulações metafísicas. Ao psicanalista interessa, sobretudo, o problema do homem — essa obra-prima da natureza, que, entretanto, se envergonha de si mesmo, ignorando no inconsciente as manifestações da sua natureza animal, e dissociando, por projeção, as suas qualidades mais sublimes: a sua razão e o seu amor, que, se libertados e desenvolvidos, poderão orientá-lo para uma grandeza e uma força mais admiráveis do que as suas conquistas científicas — a grandeza espiritual.

IRACY DOYLE

CAPÍTULO I

O PROBLEMA

Jamais anteriormente havia o homem atingido, como hoje, a realização das suas esperanças mais queridas. As descobertas científicas e os progressos técnicos permitem vislumbrar o dia em que todos terão o que comer, em que a raça humana formará uma comunidade unificada e não mais viverá como entidades separadas. Milhares de anos foram necessários para essa evolução, a fim de que o homem pudesse desenvolver a capacidade de se organizar socialmente, e concentrar suas energias num sentido definido. O homem criou um novo mundo com suas leis e destino. Olhando para a sua criação, como Deus no sétimo dia de descanso, êle também tem o direito de sentir que realizou uma grande obra.

* Mas se olhar para si mesmo, o que terá êle de confessar? Terá por acaso atingido a realização do outro sonho da humanidade — a obtenção da perfeição pessoal? Terá por acaso aprendido a amar a seus semelhantes, a ser jus-

to, a falar a verdade, e a compreender que, potencialmente, êle é um ente feito à imagem de Deus?

Tais perguntas tornam-se embaraçosas, pois a resposta que se impõe é dolorosamente ineludível. Temos criado coisas maravilhosas, mas teremos merecido realizações tão grandiosas? Não temos uma existência caracterizada por fraternidade, felicidade e contentamento; ao contrário, vivemos num caos espiritual e num estado de confusão fronteira à loucura — não aquela loucura histérica típica da Idade Média, mas um estado semelhante à esquizofrenia, em que ficou perdido o contato com a realidade interior e a vida intelectual está dissociada da afetiva.

Consideremos o noticiário típico dos nossos dias: no mesmo jornal lemos que, em face da falta d'água em Nova York, oferecem-se preces a Deus nas igrejas, ao mesmo tempo que cientistas instilam substâncias químicas nas nuvens para provocar chuva artificial. Há um ano, noticiam-se observações de 'discos voadores'. Opinam alguns pela inexistência desse fenômeno, que seria puramente imaginário; outros proclamam que se trata de nova máquina bélica, quer do nosso governo, quer de governo inimigo; e, ao mesmo tempo, afirma-se, com fôros de seriedade, que se trata de viajantes vindos de outro planeta. Lemos em uma coluna que nunca o nosso país gozou de futuro tão auspicioso, e na mesma página outro artigo expõe a probabilidade de uma guerra iminen-

te, e discute se a bomba atômica irá ou não determinar a destruição total da civilização.

Os fiéis vão à igreja e escutam sermões que falam dos princípios de amor e caridade ao próximo; entretanto, os mesmos indivíduos se considerariam tolos se perdessem um bom negócio, embora sabendo que o comprador faria melhor em se abster da compra. As crianças ensina-se que devem reger a sua vida por princípios de honestidade, integridade e zelo pelo bem-estar da alma; ao mesmo tempo, a "vida" nos ensina que agir dêste modo é ser um sonhador inveterado e apragmático. Possuímos possibilidades extraordinárias de intercomunicação mediante a imprensa, rádio e televisão, mas êsses veículos oferecem material tão pueril, que chocaria até mesmo a inteligência das nossas crianças, se não estivessem elas tão intoxicadas que já não pensam mais. Proclama-se que a nossa felicidade depende disso e daquilo. Mas hoje em dia quantos são felizes? A revista LIFE estampou recentemente a fotografia de um grupo de pessoas quaisquer, esperando, numa esquina de rua, que o sinal abrisse. O que havia de chocante e doloroso é que as faces dessas pessoas desprevenidas refletiam tal expressão de ansiedade e sofrimento, como se estivessem presenciando um acidente chocante, quando, na realidade, tratava-se apenas de cidadãos que transitavam, no cumprimento das suas obrigações quotidianas.

Persuadimo-nos incessantemente de que a nossa vida é mais afortunada que a de nossos

antepassados; ensinamos a nossos filhos que no futuro o homem poderá satisfazer a todos os seus desejos; tudo se poderá fazer. Parece-nos até que êsse dia não está longe.

Mas será que nossos filhos têm a intuição segura da finalidade das suas vidas? Como todos os seres humanos, sentem que a vida deve significar alguma coisa, deve ter um sentido — mas qual é êle? Acaso encontrarão um objetivo nas declarações contraditórias e no cinismo resignado com que se deparam por todos os lados? Anelam pela felicidade, pela verdade, pela justiça, por amor por um objeto ao qual possam dedicar os seus esforços. Somos nós capazes de satisfazer os seu anelos?

No momento, sentimo-nos tão impotentes e sem direção quanto êles. Não sabemos responder, porquanto já desistimos até de perguntar. Fingimos que a nossa vida repousa sobre alicerces sólidos, e fechamos os olhos às sombras de ansiedade, insegurança e confusão que nos cercam.

6 Acreditam alguns que encontram a resposta num retôrno à religião, não como um ato de fé, mas apenas para fugir a dúvidas atroz; não se trata de uma decisão inspirada pela devoção, mas pela necessidade de segurança. O observador que se interessar mais pela felicidade da alma humana que pelo engrandecimento do poder espiritual sentirá que tal orientação para a igreja implica em falta de coragem e não em fé religiosa.

Os que procuram a solução pela volta à religião tradicional deixam-se arrastar por uma formulação freqüentemente proposta pelos defensores dos diferentes credos, a saber, que é preciso escolher entre a religião e um tipo de vida caracterizado apenas pela satisfação de necessidades instintivas e conforto material; que, se não cremos em Deus, não nos assiste motivo, ou direito, de acreditar na alma e nas suas necessidades. Pode parecer até que os únicos indivíduos que se interessam pelo bem-estar da alma sejam os sacerdotes e ministros religiosos, e que só êles se preocupam com ideais de amor, verdade e justiça.

Uma recapitulação histórica vem comprovar que nem sempre foi assim. Embora em algumas culturas, como a do Egito, os sacerdotes também fôssem os “médicos da alma”, em outras, como na Grécia, tal função competia, pelo menos parcialmente, aos filósofos. Sócrates, Platão, e Aristóteles não transmitiam revelações divinas; falavam apenas com a autoridade da razão, e exprimiam a sua preocupação com a felicidade humana e o desenvolvimento espiritual do homem. Eles se interessavam pelo homem em si mesmo, que consideravam o objeto mais importante de estudo. Seus tratados de filosofia e ética eram ao mesmo tempo textos de psicologia. Esta tradição da antiguidade persistiu durante a Renascença, e é bastante significativo que o primeiro livro que usa a palavra “psicologia” no seu título tem

como subtítulo "Hoc est de perfectione hominis" (Trata-se da perfeição do homem)¹.

Foi durante esse período que a tradição referida alcançou o seu apogeu. Além da crença na razão humana, os filósofos da Renascença, que eram ao mesmo tempo estudantes da alma, afirmavam o direito de independência do homem, não apenas em relação a algemas políticas, como também no que diz respeito à superstição e à ignorância. Ensinaram, com rara penetração, a abolir aquelas condições de existência responsáveis pela persistência de ilusões. Baseavam o seu inquérito psicológico no desejo de descobrir as condições para a felicidade humana. A felicidade, disseram, só pode ser conseguida quando o homem atinge a independência interior; somente então, ele pode ser mentalmente sadio. Mas nos últimos tempos, o racionalismo da Renascença sofreu modificação drástica. Anestesiado pela crescente prosperidade material e envaidecido pela capacidade de dominar a natureza, o homem não mais pensou em si mesmo como o problema teórico mais sério. A razão deixou de ser considerada como recurso para descobrir a verdade e penetrar a essência dos fenômenos, para tornar-se mero instrumento de manipulação de coisas e homens. E o homem deixou de acreditar que o poder da razão fôsse capaz de estabelecer a legitimidade de normas e idéias para a conduta humana.

(1) Rudolf Goekel, 1590.

Esta modificação na atmosfera intelectual e emocional do mundo teve profunda influência no desenvolvimento da psicologia como ciência. Exceção feita para seres excepcionais como Nietzsche e Kierkegaard, a tradição que considerava a psicologia como o estudo da alma, preocupada precipuamente em conhecer as virtudes humanas e as condições de felicidade, foi abandonada. A psicologia acadêmica, que imitava as ciências naturais e os métodos matemáticos do laboratório, lidava com todos os fatores, exceto com a alma. Procurava compreender aqueles aspectos humanos que podem ser examinados no laboratório, e clamava que consciência, julgamento moral, e conhecimento do bem e do mal são conceitos metafísicos, que não devem preocupar a psicologia; dedicava excessiva atenção a problemas insignificantes, que, entretanto, se deixavam abordar pelo chamado método científico, relegando para segundo plano a descoberta de novos recursos para estudar os problemas humanos realmente relevantes. A psicologia tornou-se assim uma ciência a que faltava o seu principal objeto de estudo — a alma; passou a especular com mecanismos, reações formativas, instintos, e deixou de lado os fenômenos mais especificamente humanos: o amor, a razão, a consciência e os valores éticos. (Justamente porque a palavra "alma", no seu significado extenso, inclui todos esses aspectos humanos mais elevados, prefiro usá-la aqui, e nos demais capítulos, de preferência aos termos "psique" e "mente".)

Freud, último representante genial do racionalismo da Renascença, foi o primeiro a demonstrar as limitações da psicologia do século XIX. Freud teve a coragem de desafiar a música de triunfo que exaltava a onipotência da inteligência. Mostrou que a razão é, dos poderes inerentemente humanos, o mais valioso; mas que, apesar disso, essa mesma razão tão poderosa está sujeita a deformações pelo efeito das paixões de tal modo que só a compreensão das paixões humanas pode libertar a razão e permitir-lhe livre funcionamento. Ele revelou, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza da razão humana, e erigiu em princípio básico de uma nova terapêutica o axioma "A verdade o libertará".

A princípio, Freud se interessava apenas por algumas manifestações patológicas e sua cura. Progressivamente, compreendeu que, com o seu método, havia ultrapassado os limites da medicina, revivendo a tradição em que a psicologia, como estudo da alma humana, constituía o substrato teórico para a arte de viver e para a conquista da felicidade.

O método freudiano, a psicanálise, tornou possível o estudo detalhado e íntimo da alma. O "laboratório do analista" não tem instrumental. Ele não pode medir, pesar ou contar os seus achados. Mas consegue, através de sonhos, fantasias e associações, compreender os desejos ocultos e as ansiedades do paciente. Em tal "laboratório", confiando apenas na observação, na razão e na sua própria experiência como ser hu-

mano, descobre que a doença mental não pode ser divorciada dos problemas de moral; que o paciente sofre porque tem negligenciado as exigências da sua alma. O analista não é teólogo nem filósofo, mas, como médico da alma, preocupa-se com os mesmos problemas da filosofia e da teologia — a alma humana e a sua cura.

Assim, se procurarmos definir a função do analista, descobrimos que existem presentemente dois grupos de profissionais que lidam com a alma humana: o ministros religiosos e os psicanalistas. Qual é a relação mútua entre ambos? Estará o analista tentando invadir o domínio do ministro, de tal modo que a oposição entre eles é inevitável? Ou são ambos aliados que trabalham para o mesmo fim, que deviam convergir os esforços, e procurar compreender o campo do aliado, além do seu, teórica e praticamente? O primeiro ponto de vista tem sido aceito tanto por psicanalistas como por representantes da igreja. O livro de Freud, "O Futuro de uma Ilusão"² e a obra de Monsenhor Sheen, intitulada "Peace of Soul"³, acen-

(2) Liveright Publishing Corporation, 1949.

(3) As declarações de Monsenhor Sheen, no seu livro "Paz de Espírito" (Whittlesey House, 1949) servem para ilustrar o modo pouco feliz pelo qual o assunto tem sido abordado. Diz ele: "Freud estava viciando uma teoria à custa de um preconceito irracional ao exprimir-se nas seguintes palavras: 'Caiu a máscara: a psicanálise conduz à negação de Deus e dos ideais éticos.'" (Freud, "O Futuro de uma Ilusão", pág. 64), Monsenhor Sheen dá a impressão de que a citação reproduzida por ele traduz a opinião do próprio Freud sobre o assunto. Entretanto, se consultarmos com cuidado a obra de Freud, verificaremos que a frase transcrita segue ao seguinte parágrafo: "Se eu me aven-

tuam tal oposição. Os trabalhos de C. G. Jung⁴ e do Rabino Liebmann⁵ merecem referências, como tentativas de reconciliar a psicanálise com a religião. Que um grande número de ministros estudem psicanálise, presentemente, indica haver a crença na possibilidade da comunhão entre psicanálise e religião impregnado o campo religioso.

Se me proponho a discutir o problema das relações entre religião e psicanálise nesses capítulos, é para mostrar que ambas as alternativas, de oposição irreconciliável como de identificação de interesses, são falazes; uma discussão desapassionada e ampla demonstra que se trata de assunto complexo demais, para que

turar a tal declaração desgostante, os leitores tenderão a deslocar o seu desagrado pela minha pessoa para a psicanálise. Agora, dirão, podemos ver onde a psicanálise nos conduz. (Itálico de Erich Fromm) Caiu a máscara; a psicanálise postula a negação de Deus e dos ideais éticos, como na verdade supúnhamos. Para obstar essa conclusão, fizeram-nos acreditar que a psicanálise não tem, nem pode ter, um ponto de vista filosófico." Está bem claro que Freud, em vez de exprimir as suas próprias idéias, refere-se ao modo pelo qual serão formulados os ataques à psicanálise. A distorção consiste no fato de afirmar que Freud nega não apenas a existência de Deus, como a de ideais éticos. Enquanto que a primeira parte é verdadeira, a segunda destoa completamente da posição ocupada por Freud. O que se infere é que para Monsenhor Sheen a negação de Deus equivale à negação dos ideais éticos, isto não querendo dizer que Freud assim pensasse. Se Monsenhor Sheen tivesse transcrito a sentença corretamente no sentido técnico, conservando a fórmula "como na verdade supúnhamos", ou indicando a sua omissão, o leitor estaria certamente melhor informado sobre a opinião de Freud.

(4) *Psychology and Religion*, Yale University Press, 1938.

(5) *Peace of Mind*, Simon and Schuster, 1946.

possa caber dentro de fórmulas ou atitudes tão simples e cômodas.

É meu intento mostrar, nessas páginas, que não estamos justificados em abandonar a preocupação com a alma humana, se não aceitamos os postulados da religião. O psicanalista estuda a realidade humana que orienta a atitude religiosa, do mesmo modo que investiga os componentes emocionais que se ocultam sob sistemas simbólicos não religiosos. Para êle, a questão não é saber se o homem deve voltar à religião e acreditar em Deus, mas sim se o homem realmente demonstra amor nos seus atos e pensa com honestidade. Isto é fundamental; os sistemas simbólicos que o homem usa passam a segundo plano. Mas se tal fato não ocorre, isto é, se o homem nega o amor e pensa obliquamente, todo e qualquer sistema simbólico deixa de ter importância.

FREUD E JUNG

Freud discutiu o problema das relações entre a religião e a psicanálise em um dos seus livros mais brilhantes e profundos — “O Futuro de Uma Ilusão”. Jung, o primeiro psicanalista a compreender que tanto os mitos como as idéias religiosas exprimem verdades profundas, abordou o assunto em uma série de conferências, publicadas sob o título “Psicologia e Religião”.¹

Procurarei apresentar, de modo sumário, a posição dos referidos autores, com uma tríplice finalidade:

1. Indicar a situação atual do problema, e definir assim o meu próprio ponto de partida.
2. Lançar os alicerces para os próximos capítulos, esclarecendo alguns conceitos fundamentais usados por Freud e Jung.
3. Corrigir a opinião bastante generalizada, de que Freud é “contra” e Jung “favorável” à religião, o que significa uma excessiva simplificação de problema tão complexo.

(1) Terry Lectures, 1937.

Qual é a posição de Freud em relação ao assunto? Para ele, a religião tem a sua origem no sentimento de incapacidade do homem, quando se vê confrontado com as potências exteriores, provindas da natureza, e com o seu próprio dinamismo instintivo. A religião aparece numa fase precoce do desenvolvimento filogenético, quando o homem ainda não pode usar a sua razão para dominar as primeiras forças, e reprimir ou controlar as segundas.

Assim, incapaz de opor-se a tais energias por um movimento racional, ele recorre a afetos opostos, a outras forças emocionais, cuja função é dominar o mais perfeitamente possível o que escapa ao controle da sua razão.

Nesse processo, o ser humano desenvolve o que Freud chama uma "ilusão", moldando-a de acordo com a sua própria experiência individual nos primórdios da vida. Confrontado com forças perigosas, primitivas e incompreensíveis, intrínsecas e extrínsecas, ele volta a etapas infantis, e recorda o tempo em que se sentia seguro com a presença de um pai de sabedoria e poder superiores ao seu, cujo amor e proteção podia conquistar pela obediência e respeito.

Assim, a religião, para Freud, nada mais é que a repetição de uma experiência infantil. O ser humano lida com os elementos ameaçadores do mesmo modo que, em criança, aprendeu a reduzir a sua própria insegurança pela confiança, admiração e respeito medroso por seu próprio pai. Dentro desse raciocínio, Freud compara a religião com as neuroses obsessivas

do período infantil, afirmando que as mesmas condições que desencadeiam a obsessão presidem à estrutura religiosa.

A análise freudiana das raízes psicológicas do fenômeno religioso procura esclarecer *porque* o ser humano chegou a formular a idéia de Deus. Conclui esse autor que a irrealidade do conceito teísta transparece quando se compreende que ele nada mais representa do que a objetivação ilusória de um desejo humano.²

Freud não se limita a provar que a religião é uma *ilusão*. Diz que toda religião constitui um *perigo*, porque tende a santificar instituições viciosas, com as quais se tem aliado através dos tempos. Além disso, porque ensina às pessoas a acreditarem em uma ilusão, e condena o pensamento crítico, condiciona certa *estagnação intelectual*.³

(2) Nota: O próprio Freud, entretanto, esclarece que uma idéia não é obrigatoriamente falsa pelo simples fato de corresponder a um anseio humano. Desde que muitos psicanalistas têm, uma vez por outra, condenado idéias que traduzem emoções, desejo solicitar atenção para a declaração de Freud. Na verdade, existem muitas idéias verdadeiras, do mesmo modo que concepções falsas, a que o homem chega porque prefere acreditar na realidade das mesmas. A maioria das descobertas repousa no interesse de provar uma verdade desejada. A presença de semelhante anseio autoriza uma certa suspeita, mas, por si só, não invalida o conceito ou conclusão. O critério de validade não decorre da existência de uma *motivação psicológica*, mas das evidências lógicas positivas ou negativas inerentes ao conceito ou conclusão.

(3) Nota: Ele acentua o contraste entre a brilhante inteligência das crianças e o empobrecimento da razão adulta (*Denkschwäche*). Sugere que a natureza íntima do homem talvez não seja tão irracional quanto o indivíduo se torna sob a influência de ensinamentos irracionais.

Estas acusações contra a igreja foram, aliás formuladas pelos pensadores da Renascença. Mas dentro da orientação freudiana, a limitação intelectual por influência religiosa aparece de modo muito mais enfático do que nas obras do século XVIII. Freud demonstrou que a inibição da crítica em relação a um determinado aspecto conduz a um enfraquecimento em outras esferas do pensamento, coartando dêsse modo a fôrça da razão. A terceira objeção de Freud baseia-se no fato de que a religião coloca a moralidade humana sôbre alicerces instáveis. Se a validez das regras éticas repousa na sua origem divina, a própria ética terá de sofrer as mesmas vicissitudes do sentimento religioso. Desde que Freud acredita que a crença em Deus está progressivamente decaindo, êle chega à conclusão de que a conexão entre religião e moral terá como consequência inevitável a destruição dos valores éticos.

Receia êle que a religião venha a comprometer valores que lhe são caros, isto é, a razão, a diminuição do sofrimento humano e a moralidade. Quanto aos ideais em que acredita, Freud definiu-os claramente: amor fraternal entre os homens (*Menschenliebe*), verdade e liberdade. Razão e liberdade são interdependentes, diz o autor em aprêço. Se o homem prescinde da ilusão de um Deus paternal, se encara a sua própria solidão e insignificância no universo, êle se sentirá como a criança longe da casa paterna. Mas o verdadeiro sentido do desenvolvimento humano consiste em sobrepujar esta

fixação infantil. A educação deve encorajar a aceitação da realidade. Quando sabe que deve se apoiar apenas nas suas próprias fôrças, o homem aprenderá a usá-las eficientemente. Sòmente o homem livre, que conseguiu emancipar-se de autoridades — autoridades que ameaçam e protegem — pode fazer uso do seu poder racional e compreender o mundo e a sua própria função no universo, objetivamente, sem ilusões, mas também com a habilidade de desenvolver ao máximo as potencialidades que lhe são inatas. Sòmente quando conseguimos abrir mão da nossa dependência infantil, e deixamos de temer autoridades, temos coragem para pensar independentemente. E a recíproca também é verdadeira: sòmente se tivermos coragem para pensar, somos capazes de nos emancipar do domínio e da prepotência. É curioso verificar que Freud afirma ser o sentimento de incapacidade oposto ao sentimento religioso. Uma vez que muitos teólogos, e, como veremos mais adiante, Jung, até certo ponto, consideram o sentimento de dependência e de incapacidade como o núcleo da experiência religiosa, a asserção freudiana torna-se muito importante. Exprime, ainda que apenas implicitamente, o seu próprio conceito de experiência religiosa, a saber, de independência e de conhecimento das próprias fôrças. Procurarei mostrar mais adiante que tal diferença de pontos de vista constitui um dos problemas críticos da psicologia da religião.

Passando agora a Jung, verificaremos que discorda das idéias de Freud a cada passo.

Inicia o seu estudo por uma discussão dos princípios gerais que o orientam. Enquanto que Freud, embora não fôsse filósofo profissional, encara o problema pelo ângulo psicológico e também filosófico, a exemplo de William James, Dewey e MacMurray, Jung declara no princípio do seu livro: "Restrinjo-me à observação de fenômenos e abstenho-me de qualquer aplicação de considerações metafísicas ou filosóficas".⁴

A seguir, explica como pode o psicólogo analisar a religião, sem apelar para considerações filosóficas. Qualifica a sua posição de "fenomenológica", quer dizer, preocupada com ocorrências, acontecimentos, experiências, em suma com fatos. A verdade é um fato e não um julgamento. Por exemplo, em relação à concepção da Virgem, a psicologia preocupa-se apenas com o fato de que existe tal idéia, mas não se interessa em saber se o conteúdo ideológico é verdadeiro ou falso em qualquer outro sentido. *Desde que existe, a idéia deve ser considerada como verdade psicológica.* A existência psicológica é subjetiva, enquanto a idéia ocorre apenas a um indivíduo; mas torna-se objetiva quando estabelecida por uma sociedade — *consensus gentium*.⁵

(4) Psychology of Religion, p. 2.

(5) Ibidem, p. 3. Os itálicos são meus.

Antes de apresentar a posição de Jung em face do fenômeno religioso, convém examinar criticamente essas premissas metodológicas. O conceito de verdade, proposto por Jung, é insustentável. Declara êle que "a verdade é um fato e não um julgamento", que "um elefante é verdadeiro porque existe"⁶, mas se esquece de que a verdade sempre, e necessariamente, se refere a um julgamento e não à simples descrição de um fenômeno que percebemos sensorialmente e designamos com um símbolo verbal. Jung declara que uma idéia é "psicológicamente verdadeira desde que existe", mas a verdade é que a idéia "existe", independentemente da sua natureza delirante ou fatual. A existência de uma idéia não a torna "verdadeira" de modo algum. Nem o psiquiatra poderia trabalhar, se desprezasse o conceito de verdade, quer dizer, a relação da idéia com os fenômenos que procura elucidar. De outro modo, como poderia êle identificar um delírio ou um sistema paranóide? Mas o ponto de vista junguiano não é indefensável apenas pelo critério psiquiátrico; Jung defende um ponto de vista relativista que, embora aparentemente mais favorável à religião do que o de Freud, se opõe fundamentalmente a religiões como o judaísmo, cristianismo e budismo, que consideram a busca da verdade como uma das virtudes cardiais do homem e insistem que o seu corpo de doutrina, obtido por uma revelação ou pelo poder da razão, não transgride o critério da verdade.

(6) Ibidem, p. 3.

Jung critica as fraquezas da sua própria posição, mas o modo pelo qual procura resolver essas dificuldades iniciais é insatisfatório. Procura distinguir entre “subjetivo” e “objetivo”, apesar da qualidade indiscutivelmente fluída dêesses termos. Parece querer dizer que o objetivo é mais válido e verdadeiro do que o simplesmente subjetivo. O seu critério para distinguir o subjetivo do objetivo, na base da aprovação por um único indivíduo ou por uma sociedade, não resiste à crítica. Por acaso não temos nós assistido a loucuras coletivas, à loucura de grupos inteiros, no nosso próprio século? Não temos acaso visto milhões de pessoas, falsamente guiadas por suas paixões irracionais acreditarem em idéias tão delirantes e irracionais como as produções de um único indivíduo? O que significa qualificar tais idéias de objetivas? O espírito dêste critério de subjetividade e objetividade é análogo ao do igualmente discutível relativismo. Mais especificamente, trata-se de um relativismo sociológico, que faz da aceitação social de uma idéia o critério da sua validade, verdade, ou “objetividade”.⁷

Após discutir as suas premissas metodológicas, Jung define a sua orientação em relação ao magno problema: o que é religião? Qual a natureza da experiência religiosa? A sua definição de religião não difere essencialmente da

(7) Nota: Conforme a discussão de ética universal e ética socialmente imanente, no livro de Erich Fromm, “Man for Himself”, Rinehart & Co., 1947, pp. 237-244.

adotada por muitos teólogos. Pode ser sumariada dizendo que a essência da experiência religiosa é a submissão a poderes superiores. Mas será melhor citar Jung diretamente. Afirma êle que religião “é uma observação cuidadosa e escrupulosa do que Rudolph Otto adequadamente chamou “*luminosum*”, quer dizer, uma existência dinâmica que não seja causada por ato arbitrário de vontade; ao contrário, *constitui uma experiência que domina e controla o indivíduo humano, que a vive passivamente*”.⁸

Havendo definido a experiência religiosa como a dominação por uma força exterior a nós mesmos, Jung passa a interpretar o conceito de inconsciente como um fenômeno religioso. Declara que o inconsciente não pode ser apenas uma simples parte da mente individual; constitui um poder que escapa ao nosso controle, invadindo a nossa própria mente. “O fato de que você percebe a voz do inconsciente nos seus sonhos não prova coisa alguma, porque você pode igualmente ouvir as vozes da rua, sem, entretanto, afirmar que êsses últimos fonemas sejam fenômenos interiores. Só é possível considerar a voz do inconsciente como realmente sua, se você admitir a sua personalidade consciente como parte de um todo, ou como um círculo menor contido em um círculo maior. Um simples bancário, que mostra a cidade a um amigo e aponta o edifício do banco, dizendo,

(8) Jung, *Psychology of Religion*, p. 4, itálico do autor.

"veja lá o meu Banco", está recorrendo ao mesmo privilégio." 9

Como conseqüência necessária da referida definição de religião e de inconsciente, Carl Jung chega à conclusão de que, dada a sua natureza, a influência do inconsciente sobre nós "é um fenômeno religioso básico". 10 Segue-se que tanto os dogmas religiosos como os sonhos são fenômenos religiosos, porque ambos traduzem a nossa dominação por um poder exterior. Não há necessidade de dizer que, de acôrdo com a lógica de Jung, o pensamento psicótico seria um fenômeno eminentemente religioso.

Por acaso, o nosso exame das atitudes de Freud e de Jung em relação ao fenômeno religioso confirma a opinião popularmente aceita, de que Freud é inimigo e Jung amigo da religião? Uma comparação sumária do ponto de vista desses autores mostra que a concepção popularmente generalizada constitui exagerada e perigosa simplificação.

Freud sustenta que o objetivo do desenvolvimento humano é a realização dos seguintes ideais: conhecimento (razão, verdade, *logos*), amor fraternal, redução do sofrimento, independência e responsabilidade. Esses elementos constituem precisamente o núcleo ético de todas as grandes religiões em que se baseiam

(9) Ibidem p. 47. Jung está se referindo ao inconsciente individual como parte do grande inconsciente coletivo. Nota do tradutor.

(10) Ibidem, p. 46.

as culturas orientais e ocidentais, tanto dos ensinamentos de Confúcio e Lao-Tse, como de Buda, dos Profetas e de Jesus. Enquanto que existem algumas diferenças tônicas no conteúdo desses ensinamentos, por exemplo, Buda acentuando a redução do sofrimento, os Profetas insistindo na importância do conhecimento e da justiça, e Jesus pregando o amor fraternal, nota-se uma concordância fundamental no ponto de vista desses pensadores religiosos, no que diz respeito ao objetivo do desenvolvimento humano e às normas que devem guiar a humanidade. Freud defende o aspecto ético da religião, mas critica a crença teística sobrenatural, que se opõe à completa realização dos mesmos objetivos éticos. Explica os conceitos teístas sobrenaturais como estágios na evolução humana, que foram necessários, e mesmo úteis, mas que perderam a sua razão de ser, e se transformaram em um empecilho para o desenvolvimento mais amplo do homem. A declaração de que Freud é "contra" a religião parece-nos portanto falsa, a não ser que definamos exatamente que tipo de religião, ou qual o aspecto da religião que ele critica, e quais os ângulos da experiência religiosa que defende.

Para Jung, a experiência religiosa constitui fenômeno emocional bastante específico, caracterizado pela submissão a um poder superior, cujo nome tanto pode ser Deus, como o inconsciente. Indiscutivelmente, esta formulação define um certo tipo de experiência religiosa — no cristianismo, por exemplo, repre-

senta o acorde fundamental dos ensinamentos de Lutero e de Calvino — enquanto que não condiz absolutamente com um outro tipo de orientação religiosa, como seja a representada pelo budismo. O conceito de Jung no que concerne à verdade está em oposição aos preceitos do budismo, judaísmo e cristianismo. Nestes, a obrigação de procurar a verdade é postulado fundamental. A pergunta irônica de Pilatos, “O que é a verdade?”, simboliza uma atitude anti-religiosa, não apenas do ponto de vista do cristianismo, como de tôdas as outras grandes religiões.

Sumarizando as posições respectivas de Freud e de Jung, podemos dizer que Freud se opõe à religião em nome da ética — porque o homem realmente esclarecido é espontaneamente moral, sem precisar temer o castigo divino — o que já de si pode ser considerada uma atitude “religiosa”, no sentido lato e adogmático. De outro lado, Jung reduz a religião a um fenômeno psicológico, e ao mesmo tempo eleva o inconsciente à categoria de fenômeno religioso.¹¹

(11) Nota: É interessante notar que a posição de Jung no seu livro *Psicologia e Religião* havia sido adotada pelo seu antecessor William James, ao mesmo tempo que as idéias gerais de Freud foram defendidas, nos seus pontos essenciais, por John Dewey. William James refere-se à atitude religiosa como “uma atitude de sacrifício e impotência... que o indivíduo é impelido a adotar em relação ao seu modo de conceber o divino”. (*The Varieties of Religious Experience*, Modern Library, p. 51.) Como Jung, James compara o inconsciente com o conceito teológico de Deus, quando diz: “A tese dos teólogos, de que o homem religioso é impelido por um poder exte-

rior, encontra justificativa no fato de que as irrupções de elementos subconscientes assumem ante o indivíduo aparência de realidade objetiva, sugerindo-lhe a existência de um contrôlo externo.” (Ibidem p. 503). Na base desta conexão entre o inconsciente (ou subconsciente) e Deus, William James aproxima a psicologia da religião.

John Dewey distingue religião e experiência religiosa. Para êle, os dogmas religiosos sobrenaturais enfraqueceram a atitude religiosa do homem. “A oposição entre valores religiosos, como eu os concebo”, diz êle, “e as religiões não pode ser harmonizada. Justamente porque a libertação desses valores é tão importante, a identificação dos mesmos com os credos e cultos religiosos deve ser desfeita”. (“A Common Faith,” Yale University Press, p. 28.) Como Freud, Dewey declara: “O homem não tem usado de modo amplo os poderes que lhe são inerentes para melhorar as próprias condições de vida, porque tem esperado muito do auxílio divino e da natureza.” (ibidem, p. 46.) Consulte-se também a posição de John MacMurray na obra “*The Structure of Religious Experience*” (Yale University Press, 1936). Este autor acentua a diferença entre emoções religiosas racionais e irracionais, sentimentais e viciosas. Em contraste com a orientação de Jung, MacMurray declara: “nenhuma atividade reflexiva pode estar justificada, a não ser que seja verdadeira e válida” (ibidem, p. 54).

CAPÍTULO III

ANÁLISE DE ALGUNS TIPOS DE EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Qualquer discussão em torno do assunto religioso é dificultada por sério obstáculo terminológico. Embora saibamos que existiram e existem muitas religiões não monoteístas, associamos o conceito de religião com a idéia de um sistema centralizado por um Deus e forças sobrenaturais; nossa tendência é considerar a religião monoteísta como ponto de referência para a compreensão de tôdas as outras religiões. Dêsse modo, torna-se duvidoso usar o termo religião para sistemas espirituais em que, como no budismo, taoísmo e confucionismo, não existem divindades. Semelhantes sistemas seculares, como os sistemas ditatoriais contemporâneos, não são chamados fenômenos religiosos, embora, psicologicamente falando, mereçam tal designação. Não temos palavra alguma para designar religião como um fenômeno humano geral; assim, quando usamos êsse termo, estabelece-se automaticamente a associação com um tipo específico de crença subentendendo a idéia de Deus. Não podendo evitar o emprego do termo religião nestes capí-

tulos, desejo que fique claramente estabelecido que entendo por religião *qualquer sistema de pensamento e ação seguido por um grupo, e capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção*. Não existe, na verdade, qualquer cultura do passado, e parece-nos que não existirá no futuro, de que a religião, no sentido extenso da nossa definição, deixe de ser parte integrante. Não nos limitaremos, entretanto, a esta afirmação descritiva. O estudo do homem permite-nos reconhecer que a necessidade de um sistema comum de orientação e de um objeto de devoção está profundamente enraizada nas condições da existência humana. No livro "Man for Himself", procurei analisar a natureza desta necessidade da maneira seguinte:

"Conhecimento próprio, razão e imaginação perturbaram a "harmonia" que caracteriza a existência animal. O aparecimento dessas faculdades transformou o homem em uma espécie de anomalia, divorciada das leis do universo. Embora parte da natureza, sujeito às leis físicas, e incapazes de modificá-las, o homem transcende a própria natureza. Jogado dentro deste mundo de um modo accidental, também accidentalmente, ele chega ao termo dos seus dias. Consciente de si mesmo, compreende a sua impotência e limitações. Percebe seu próprio fim, a morte. Nunca se sente libertado da dicotomia

da sua própria vida: não pode livrar-se dos seus pensamentos, mesmo que tal seja o seu desejo; não pode libertar-se do seu corpo enquanto vive — e este mesmo corpo obriga-o a desejar viver.

"A razão, seu maior privilégio, é ao mesmo tempo seu máximo castigo. Força-o a preocupar-se sempre com a solução de uma dicotomia insolúvel. Em relação a esse aspecto, a existência humana difere da vida de todos os outros organismos, por isso que um estado de desequilíbrio constante e inevitável lhe é inerente. A vida do homem não pode ser vivida simplesmente pela repetição dos hábitos da espécie; o homem *deve* viver. O homem é o único animal que se aborrece, que sente descontentamento, que se sente expulso do Paraíso. Só para o homem a vida é um problema, que ele *tem* que resolver. Não pode regredir aos estágios pré-humanos, de harmonia com a natureza; deve continuar a desenvolver a sua razão, até que possa dominar a natureza a si mesmo.

"A emergência da razão criou, dentro do próprio homem, uma dicotomia que o força à procura constante de novas soluções. O dinamismo da sua história está intrinsecamente ligado à existência da razão, que impele o homem a se desenvolver, e a criar um mundo em

que possa sentir-se bem consigo mesmo e com os seus semelhantes. Cada estágio que conquista deixa-o descontente e perplexo, e esta mesma perplexidade o obriga a procurar novas soluções. Não existe um "impulso ao progresso", como realidade humana inata; é a contradição da própria existência que empurra o homem na estrada que êle mesmo preparou. Havendo perdido o Paraíso, a unidade com a natureza, êle se transformou no eterno caminheiro (Odisseu, Edipo, Abraão, Fausto); sente-se obrigado a progredir sempre, e a conhecer o desconhecido. Deve, ao mesmo tempo, procurar explicar-se a si mesmo e compreender o sentido da sua vida. Deve tentar resolver essa dissociação interior, atormentado por um desejo de absoluto, à procura de uma nova harmonia, que possa superar a maldição que o separou da natureza, dos seus semelhantes e de si mesmo."

* * *

"A desarmonia da existência humana cria necessidades que transcendem a nossa origem animal. Essas necessidades resultam de um impulso poderoso para restabelecer a unidade e o equilíbrio entre o homem e o resto da natureza. O esforço nesse sentido é feito primeiro na esfera mental, graças à

construção de uma imagem mental global do mundo, mediante a qual o homem pode compreender a sua situação e o que lhe compete fazer. Entretanto, semelhantes sistemas de pensamento não são suficientes. Se o homem fôsse apenas intelecto, seus objetivos poderiam ser atingidos por um sistema intelectual amplo. Mas, desde que a entidade humana dispõe de corpo, tanto quanto de mente, ela tem que reagir à dicotomia da sua própria existência, tanto na esfera intelectual, quanto no processo vital, nos seus sentimentos e nas suas ações. O homem tem que obter a experiência de unidade em todos os planos da sua personalidade, para conseguir nôvo equilíbrio. Assim sendo, qualquer sistema de orientação satisfatório implica, além de elementos intelectuais, em componentes emocionais, que se exprimirão em ação, em todos os campos da realização humana. Devoção a um fim ou a uma idéia, ou a um poder transcendente, como o que existe na idéia de Deus, constitui expressão dessa necessidade de unidade harmônica, no processo da vida."

* * *

"Se pensarmos que a necessidade de um sistema de orientação e devoção é uma parte intrínseca da existência

humana, compreendemos a intensidade e profundidade do anseio religioso. Na verdade, não existe outra fonte de energia mais poderosa no homem. Este não pode escolher entre ter ou não ter "ideais", mas goza da liberdade de escolher entre os vários ideais, de preferir devotar-se ao culto da força e da destruição, ou cultivar a razão e o amor. Todos os homens são "idealistas", e procuram alguma coisa superior à satisfação física. Diferem, entretanto, na qualidade dos ideais que cultivam. As manifestações mais sublimes, mas também as mais satânicas, da mentalidade humana não são expressões da sua existência animal, mas do seu "idealismo", do seu espírito. Assim, a atitude relativista, que prescreve que o indivíduo deve ter uma emoção religiosa e um ideal, qualquer que ele seja, é perigosa e errônea. Devemos compreender todos os ideais, incluindo os das ideologias seculares, como expressões da mesma necessidade humana, e devemos julgá-los em relação à verdade que encerram, ao seu poder de orientar o homem no sentido do desenvolvimento, e ao grau e qualidade da resposta que oferecem para a necessidade humana de equilíbrio e de harmonia no seu próprio mundo." ¹

(1) *Man for Himself*, pp. 40-41, 46-47, 49-50.

O que dissemos a respeito do idealismo do homem aplica-se igualmente à sua necessidade religiosa. Temos todos, dentro de nós, necessidade de crença, de um sistema de orientação, e de um objeto de devoção; mas esta simples declaração não indica qual a expressão mais satisfatória para esse anseio humano. O homem pode adorar animais, árvores, ídolos de ouro ou pedra, um Deus invisível, um homem moralmente superior, ou líderes diabólicos; os objetos da devoção podem ser os ancestrais, a nação, a própria classe social, ou partido político, dinheiro, e até mesmo o sucesso; a religião pode conduzir no sentido da destruição ou do amor, da dominação ou da fraternidade; pode desenvolver os poderes racionais ou paralizá-los; tanto é possível que o homem reconheça o seu sistema como de natureza religiosa, embora diferente dos seculares, quanto pensar que não tem religião alguma, e interpretar sua devoção a certas forças, como por exemplo o dinheiro e o sucesso, como simples preocupação pelo aspecto pragmático da vida. A grande questão não é a *presença ou ausência de religião*, mas sim a *espécie de religião*; é saber se a religião escolhida concorre realmente para o desenvolvimento das potencialidades humanas ou, ao contrário, para a sua paralisação.

Embora possa parecer curioso, os interesses do religioso devoto e do psicólogo convergem, no que diz respeito a este aspecto. O teólogo investiga os postulados específicos, tanto da sua como das outras religiões, porque se

preocupa com a verdade da sua crença, em contraposição às outras. Do mesmo modo, o psicólogo deve estar vivamente interessado no conteúdo da religião, porque é importante para ele saber qual a atitude emocional que se exprime pela religião, e quais os efeitos positivos e negativos que determinada crença tem sobre o homem. O psicólogo, em suma, preocupa-se não apenas com a análise das *raízes psicológicas* das várias religiões, mas também com os *valôres* que lhe são inerentes.

A tese de que a necessidade de um sistema de orientação e de um objeto de devoção representa corolário natural das condições da existência humana parece justificada pela universalidade da ocorrência do fenômeno religioso, no espaço e no tempo. Este ponto tem sido suficientemente elaborado por teólogos, psicólogos e antropólogos, pelo que não o discutiremos amplamente aqui. Desejo apenas salientar que ao sustentá-lo, os seguidores de religiões tradicionais têm freqüentemente cometido um erro de raciocínio: embora tomem como ponto de partida uma ampla definição da religião, capaz de incluir todos os possíveis fenômenos de crença, pensam em termos da concepção monoteísta, passam a olhar tôdas as formas não-monoteístas como precursoras ou variantes da "verdadeira" religião, e acabam por demonstrar que a fé em Deus, como nós ocidentais a concebemos, constitui fato inerente à própria natureza humana.

O psicanalista, cujo "laboratório" é o paciente e que funciona como observador dos pensamentos e sentimentos de outra pessoa, encontra outra prova para o fato de que a necessidade de um sistema de orientação e de devoção representa algo intrínseco ao homem. Quando estuda as neuroses, ele descobre que está, ao mesmo tempo, investigando a religião. Cabe indiscutivelmente a Freud haver percebido a conexão entre os dois fenômenos; mas a sua formulação de religião, como neurose coletiva da infância da humanidade, pode também ser invertida. É possível interpretar a neurose como uma religião individual, ou, mais especificamente, como uma *regressão a formas primitivas de religião*, em conflito com o pensamento religioso oficialmente aceito.

Podemos encarar a neurose sob dois ângulos: por exemplo, focalizar os fenômenos neuróticos em si mesmos, isto é, os sintomas e as outras dificuldades de adaptação criadas pela neurose. Mas, o aspecto que nos interessa aqui se refere à falência do neurótico em realizar os objetivos fundamentais do ser humano, em viver independente e produtivamente. Quem haja falhado no processo de maturação e integração psicológica desenvolve uma neurose, de um ou outro tipo. Tal indivíduo não se limita apenas a viver, sem que a falência o incomode, satisfeito em comer e beber, dormir e ter prazeres eróticos, ao mesmo tempo que trabalha. Se assim fôsse, poderíamos admitir que a atitude religiosa, ainda que desejável, não cons-

titui parte integrante da natureza humana. Mas as observações psicológicas demonstram que as coisas são diversas: se um indivíduo não consegue integrar suas energias no sentido de objetivos superiores, êle as canaliza para esferas mais inferiores; se não possui uma idéia do mundo e da sua posição verdadeira no esquema vital, criará uma imagem ilusória, a que se agarrará, com a mesma tenacidade com que o devoto adere aos seus dogmas. Na verdade, "o homem não vive apenas de pão". Cabe-lhe, entretanto, a escolha entre o melhor e o pior, entre a nobreza e a baixeza, entre sistemas filosóficos e orientações religiosas satisfatórias ou destrutivas.

Qual a situação religiosa na sociedade ocidental contemporânea? É curioso notar a semelhança do que ocorre entre nós, com a impressão obtida pelo antropologista ao estudar a religião dos índios norte-americanos. Tais índios foram convertidos ao cristianismo, mas suas crenças anteriores não foram ab-rogadas; a influência cristã é apenas um verniz superficial, a que se mescla aqui e ali a velha crença. Na nossa cultura, religiões monoteístas, ateístas e filosofias agnósticas representam o tênue verniz, que mal esconde religiões bem mais primitivas que a dos índios norte-americanos, de tal modo idólatras, que são absolutamente incompatíveis com os ensinamentos essenciais do monoteísmo. Como forma potente da moderna idolatria coletiva, encontramos o culto ao poder, ao sucesso e às autoridades mercantis. Mas, ao lado des-

sas manifestações coletivas, encontramos algo mais: se arranhamos a epiderme do nosso homem, descobrimos notável variedade de formas primitivas e individuais de religião. Muitas são rotuladas como neuroses, mas será preferível dar-lhes nomes que as definem e que revelam o seu caráter religioso: culto aos ancestrais, totemismo, fetichismo, ritualismo, culto da limpeza, etc.

O culto aos ancestrais é um dos tipos primitivos de religião mais espalhados na nossa sociedade. A psiquiatria reconhece a sua existência, quando fala em fixação paterna ou materna, sem que consiga influir na sua frequência. Uma mulher bela e talentosa, pintora, estava de tal modo ligada ao pai, que não podia admitir qualquer contato mais próximo com outros homens; dedicava todo o seu tempo livre ao genitor, homem agradável mas pouco inteligente, e que havia enviuvado precocemente. Além da pintura e do pai, nada mais interessava à paciente. A imagem que transmitia, quando falava no genitor, diferia completamente da verdade a seu respeito. Depois da morte do mesmo, a dama cometeu suicídio e deixou testamento com uma única exigência: que fôsse enterrada no mesmo túmulo do pai.

Outro caso é o de um jovem inteligente e talentoso, bastante respeitado por todos, mas que vivia secretamente devotado ao culto do pai, que não passava de aventureiro comum, interessado apenas em adquirir dinheiro e prestígio social. A descrição apresentada pelo filho,

entretanto, apresentava o genitor como pessoa eminentemente sábia, terna, devotada, enviado de Deus para orientá-lo na vida; tôdas as ações do rapaz, todos os seus pensamentos tinham uma única intenção: agradar o pai. Mas, como, na realidade, o velho nunca se mostrara satisfeito, o paciente vivia constantemente ansioso e continuava, desesperadamente, procurando obter a aprovação paterna para os seus sentimentos e pensamentos, mesmo depois da morte do genitor.

O psicanalista procura descobrir a causa dessa dependência patológica e colabora na libertação do culto escravizador. Mas não estamos interessados em discutir aqui as causas, ou o problema da cura, mas sim a fenomenologia. Trata-se, na realidade, de uma profunda e persistente dependência da figura do pai, que nem a morte dêste consegue destruir, dependência que escraviza o julgamento do paciente, torna-o incapaz de amar, e o transforma em uma criança insegura e amedrontada. A gravitação da vida de uma pessoa em torno da figura de um ancestral, êsse dispêndio brutal de energia, requerida por tal culto, em nada difere do que se passa nas religiões que endeusam antepassados. Êsse culto confere ao indivíduo um ponto de referência e um princípio emocional, que em prestam certa unidade à sua vida. Por essa razão, o paciente não pode curar-se simplesmente pela verificação intelectual da irracionalidade do seu comportamento e do prejuízo advindo. Freqüentemente, já há conhecimento

intelectual, mas emocionalmente observa-se a mais completa devoção ao culto. Sòmente uma modificação profunda da personalidade total, que permita ao individuo pensar e amar livremente, obter, em suma, um nôvo sistema de orientação e de devoção, será capaz de conferir a libertação da submissão ao pai; sòmente quando fôr capaz de adotar uma forma superior de religião, poderá o paciente prescindir dessa religião mais primitiva.

Os doentes de neurose compulsiva exibem rituais individualizados os mais variados. A pessoa cuja vida evolve sob o pêso de sentimentos de culpa, e subsequente necessidade de expiação, pode exprimir êsses fatos emocionais através da compulsão de lavar as mãos, que se torna ritual dominante. Indivíduos existem, cuja tendência compulsiva se exprime por pensamentos, mais do que por ações; nesses casos, é possível que o paciente seja forçado a pensar ou dizer certas fórmulas, seja com a intenção de evitar catástrofe, seja para garantir sucessos. Comportamentos dessa ordem tanto podem ser chamados sintomas neuróticos, como rituais, dependendo do ponto de vista de quem os observa; em essência, constituem rituais de uma religião individual.

Existirá totemismo na nossa cultura? Indiscutivelmente, embora as pessoas que o exibem não se considerem necessitadas de tratamento psiquiátrico. O indivíduo cuja única devoção é o Estado, ou um partido político, cujo único critério de valores e de verdade se re-

sume no interesse dessas entidades, para quem a bandeira, como símbolo do grupo, constitui objeto sagrado, tem uma religião totêmica, ainda que afirme tratar-se de sistema perfeitamente racional (o que naturalmente todos os crentes de qualquer religião primitiva também acreditam piamente). Se queremos compreender porque certos sistemas ditatoriais, como fascismo ou stalinismo, conseguem dominar milhões de pessoas, prontas a sacrificarem a sua integridade e raciocínio ao princípio "minha terra tem sempre razão", temos que pensar em termos de totemismo, e meditar na qualidade religiosa dessa orientação.

42 Outra forma de religião individual bastante espalhada, embora não dominante em nossa cultura, é a religião da limpeza. Os seguidores desse culto têm um sistema de valores para julgar as pessoas — limpeza e ordem. O fenômeno observou-se, de modo muito aparente, na reação dos soldados americanos durante a última guerra. Frequentemente, em conflito com as suas próprias convicções políticas, eles julgavam aliados e inimigos por esse critério: os ingleses e os alemães recebiam calorosa aprovação, os franceses e italianos ocupavam lugares inferiores na classificação de valores. Esse verdadeiro culto da limpeza e da ordem não difere essencialmente de certos sistemas religiosos altamente ritualistas, centralizados pela esperança de livrar-se do mal graças a cerimoniais de limpeza, e encontrar segurança pela observância estrita de rituais de ordem.

Existe importante diferença entre culto religioso e neurose, que faz do primeiro algo muito superior, no que concerne à satisfação conferida. Se, por exemplo, o paciente, cuja fixação ao pai discutimos acima, vivesse em uma cultura em que o culto aos ancestrais fôsse praticado por todos como religião, ele poderia compartilhar os seus sentimentos com os semelhantes, em vez de sentir-se insulado emocionalmente. Precisamente, o sentimento de isolamento constitui o ponto mais doloroso da neurose. A orientação mais irracional, se partilhada por um grupo, confere ao indivíduo que dela participa uma experiência de solidariedade com outros, certa dose de segurança e estabilidade, jamais obtidas pelo neurótico. Nada existe, por mais desumano, destrutivo ou irracional, que não ofereça algum conforto, desde que vivido em comunhão com outros. Prova convincente do fato encontramos nas manifestações de loucura coletiva, de que a humanidade tem sido e ainda é expectadora e vítima. Sempre que uma doutrina, por mais absurda que pareça, consegue assenhorear-se do poder numa certa sociedade, milhões de pessoas preferirão esposá-la, a se sentirem isoladas e em ostracismo.

43 Essas idéias conduzem a uma importante verificação, no que concerne à função da religião. Admitida a facilidade com que o homem regride a formas religiosas mais primitivas, não terá a religião monoteísta contemporânea a função de salvar a espécie humana desse processo de barbarismo? Não será a crença em

Deus uma proteção contra tais religiões, como culto aos ancestrais, totemismo, e adoração ao Bezerro de Ouro? Na verdade, seria assim, se a religião tivesse conseguido moldar o caráter do homem de acôrdo com os ideais que apregoa. Mas a religião tradicional capitulou ante o poder secular, e faz cada vez mais compromissos com as fôrças estatais. A religião tem estado muito mais preocupada com a manutenção de certos dogmas do que com a prática do amor e da humildade nos atos da vida diária. Conseqüentemente, ela tem falhado na sua função de guardiã moral do poder secular, a quem deveria pedir constantemente contas, sempre que viola o espírito do ideal religioso; ao contrário, a religião organizada tem compartilhado dessas violações. Se as igrejas fôssem representantes do espírito que preside aos Dez Mandamentos ou à Regra Aurea ("Fazei aos outros o que quereis que vos façam"), elas poderiam representar fôrças potentes, capazes de prevenir a regressão a cultos primitivos e idólatras. Sem qualquer preocupação anti-religiosa, mas interessados na felicidade espiritual do homem, devemos perguntar: poderemos nós confiar na religião tradicional, como elemento capaz de satisfazer às nossas necessidades religiosas, ou devemos separar essas necessidades da religião organizada, se queremos impedir o colapso da nossa estrutura moral? Nenhuma discussão inteligente em tôrno dessa pergunta será possível, enquanto pensarmos em religião num sentido lato, em vez de distinguir entre

os vários tipos de religião e experiência religiosa. O exame de todos os tipos de religião excederia os limites do capítulo; mesmo a análise daquelas formas mais importantes, sob o ponto de vista psicológico, não poderia ser realizado aqui. Por essa razão, tratarei apenas de uma única distinção, que, na minha opinião, é a mais relevante, e engloba tanto religiões teístas como não-teístas: a diferenciação entre religiões autoritárias e religiões humanistas.

Qual o princípio que preside à religião autoritária? A definição da palavra "religião" no dicionário Oxford descreve bem a religião autoritária. Diz: "Religião é o reconhecimento de que algum poder superior, invisível, controla o destino do homem, exigindo obediência, respeito e devoção."

Tôda a ênfase da definição está no reconhecimento de que o homem é dirigido por um poder exterior. Isso, entretanto, não basta para caracterizar a religião autoritária. Mas a segunda parte da definição, isto é, a idéia de que êsse poder, devido ao contrôle que exerce, tem direito à obediência, reverência e devoção humana completa o conceito de religião autoritária. Compreende-se que a razão da devoção, obediência e respeito não reside nas qualidades morais da divindade, não reside no amor ou na justiça, mas no simples fato de que o poder divino controla e dirige o homem. Além disso, está implícito que o poder superior tem o direito de exigir devoção, e que a falta de respeito e obediência constituem pecado.

Portanto, o elemento essencial na religião autoritária e nas experiências de tal natureza é a submissão a um poder transcendental. A virtude principal, nesse tipo de religião, é a obediência, e o pecado principal a desobediência. Enquanto que postula a divindade como onipotente e onisciente, concebe o homem como insignificante e fraco. Sòmente quando se sente em estado de graça e amparado pela divindade, graças à submissão, pode o homem sentir-se forte. A submissão a uma autoridade poderosa constitui um dos meios de fuga ao sentimento de solidão e às naturais limitações humanas. No ato da submissão, o ser humano perde a independência e a integridade como indivíduo, mas ganha o sentimento de estar protegido por um poder que inspira respeito, do qual, de algum modo, êle participa.

Na teologia calvinista, encontramos uma representação viva do sentimento teísta autoritário. "Não poderemos falar em humildade", disse Calvino, "se admitirmos que somos qualquer coisa... Não estaremos pensando como devemos a nosso próprio respeito, se não desprezarmos profundamente quaisquer traços que julgemos bons na nossa personalidade. Humildade é a submissão sistemática de quem se sente dominado por uma profunda certeza da sua miséria; pois esta é a definição uniforme de humildade, nas palavras do próprio Deus." *

(2) Johannes Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Presbyterian Board of Christian Education, 1928, p. 681.

A experiência que Calvino descreve, de desprezo pela personalidade humana, de submissão sob o peso da própria miséria, representa a essência de todas as religiões autoritárias, usem elas a linguagem secular; ou a linguagem teológica. * Nas religiões desse tipo, Deus é símbolo de poder e força; Êle é supremo porque tem poder supremo, e o homem em contraposição, mostra-se infinitamente fraco.

A religião secular, autoritária, segue o mesmo princípio. O Fuehrer, ou o adorado "Pai do seu povo", o Estado, a Raça, ou o Vaterland Socialista, tornam-se objeto de devoção; a vida do indivíduo torna-se insignificante, e o valor do homem consiste precisamente na negação do seu valor e força. Frequentemente, a religião autoritária postula um ideal tão abstrato e distante, que perde as conexões com a vida real do povo, como êste se apresenta. O bem-estar pessoal é sacrificado a ideais como, por exemplo, "a vida eterna" ou "o futuro da espécie humana"; os fins justificam todos os meios, e tornam-se símbolos, em nome dos quais as elites religiosas ou seculares controlam os seus semelhantes.

A religião humanista, ao contrário, está centralizada pela idéia do homem e das suas potencialidades. O homem deve desenvolver a força da sua razão, para que possa entender a si próprio, as suas relações com os seus seme-

(3) Erich Fromm, "Escape from Freedom", Farrar and Rinehart, 1941, p. 141.

lhantes e o lugar que ocupa no universo. Ele deve reconhecer a verdade, tanto no que se refere às suas limitações, como às suas potencialidades. Cabe-lhe desenvolver a sua capacidade afetiva, não apenas em relação ao próximo, como a si mesmo, e experimentar solidariedade por todas as coisas vivas. Naturalmente, ele precisa de princípios e normas para guiá-lo nesse sentido: a experiência religiosa, nessa espécie de religião, é a experiência de união com o universo, como o homem o concebe e sente. O objetivo humano consiste em atingir a máxima força e não a máxima fraqueza; a virtude é a realização pessoal, e não a passividade da obediência. A fé, na religião humanista, alicerça-se na certeza da convicção obtida através das experiências intelectuais e emocionais, ao passo que na religião autoritária o homem aceita as proposições porque acredita em quem as formulou. Na religião autoritária, o humor predominante é de tristeza e culpa; na religião humanista, o tom emocional prevalente é de alegria.

48 Dentro do esquema da religião humanista, Deus aparece como símbolo dos próprios poderes humanos, do que o homem procura realizar na vida, e não como símbolo de força e dominação, escravizando o homem pelo seu poder.

Ilustrações de religiões humanistas são o budismo, o taoísmo, os ensinamentos de Isaías, Jesus, Sócrates, Spinoza, algumas tendências da religião judaica e cristã (particularmente o misticismo), e o racionalismo, como fenômeno

religioso da Revolução Francesa. É evidente que a distinção entre religião autoritária e humanista se superpõe à distinção entre religiões teístas e não-teístas, e também entre religião, no sentido estrito da palavra, e os sistemas filosóficos de caráter religioso. O importante em todos esses sistemas não é tanto a estrutura intelectual, as concepções em si, mas a atitude humana que orienta a doutrina.

Um dos melhores exemplos de religião humanista é o budismo nos seus primeiros tempos. O Buda simboliza o grande professor, o iluminado, que conhece a verdade a respeito da natureza humana. Ele não fala em nome de poderes sobrenaturais, mas em nome da razão. Faz um apelo a todos os seres humanos para que usem a própria razão e para que descubram a realidade, a qual foi o primeiro a perscrutar. Uma vez iniciada essa pesquisa da verdade, compete ao homem aplicar todos os seus esforços para viver de modo a desenvolver a força da sua razão e do seu afeto pelo semelhante. A libertação das paixões irracionais será proporcional ao grau do desenvolvimento pessoal. Ao mesmo tempo que deve reconhecer as suas limitações, de acordo com os ensinamentos de Buda, o homem deve descobrir os poderes que lhe são inerentes. O conceito de Nirvana, como estado a que o plenamente iluminado pode atingir, não implica em fraqueza e submissão, mas, ao contrário, em desenvolvimento dos poderes superiores da sua natureza.

A seguinte história é muito característica de Buda:

“Uma vez, uma lebre sentou-se debaixo de uma mangueira e acabou adormecendo. Súbitamente, acordou com um barulho estranho. Pensou que o mundo ia se acabar, e pôs-se a correr. Quando as outras lebres viram-na correr, perguntaram: ‘Por que corre tanto?’ Responde a primeira: ‘É porque o mundo vai-se acabar.’ Tôdas as outras lebres acompanharam-na em pânico. Quando o veado viu as lebres correndo, inquiriu: ‘Por que estão correndo tanto?’ E elas retrucaram: ‘Porque o mundo vai-se acabar.’ O veado prontamente juntou-se a elas na fuga. Assim tôdas as espécies, umas após as outras, participaram da correria, até que todo o reino animal entrou em pânico e agitou-se de tal modo que poderia ter suscitado a própria destruição. Quando Buda, que a êsse tempo vivia como homem sábio, uma das suas formas de existência, viu os animais correndo em pânico, indagou do grupo que por último havia aderido à fuga a razão do fenômeno. ‘Porque o mundo vai se acabar’, foi a resposta. ‘Mas não pode ser verdade’, disse Buda. ‘O mundo não vai se acabar. Investiguemos porque os animais estão pensando assim.’ Começou a perguntar a tôdas as espécies animais, e conseguiu reconstituir o aparecimento do boato, até saber que havia partido das lebres. Quando as lebres lhe declararam que estavam correndo porque o mundo ia se acabar, Buda perguntou qual fôra a lebre que

havia dito isso. Dirigiu-se à indicada e perguntou-lhe: ‘Onde estava você, e o que estava fazendo, quando lhe veio a idéia do fim do mundo?’ A lebre respondeu: ‘Estava sentada debaixo da mangueira e dormia.’ Buda sugeriu: ‘Provavelmente você escutou uma manga cair, acordou assustada e pensou que o mundo ia se acabar. Volvamos ao lugar onde você se encontrava, e vamos ver se foi assim mesmo.’ Chegando debaixo da mangueira, descobriram que, na verdade, uma fruta havia caído bem próximo do ponto onde a lebre dormira. Dêsse modo, Buda salvou o reino animal da destruição.”

Cito essa história, não apenas porque constitui um dos mais antigos exemplos de inquérito analítico das origens do pânico, mas porque exprime tão bem o espírito budista. Mostra tocante preocupação pelas criaturas do reino animal, e, ao mesmo tempo, uma compreensão racional penetrante e grande confiança nos poderes humanos.

O Zen-Budismo, seita posterior surgida dentro do budismo, reflete mais radicalmente ainda a atitude anti-autoritária. Zen declara que o conhecimento é totalmente desprovido de valor, a não ser que o homem mesmo o descubra; nenhuma autoridade, nenhum professor pode realmente nos ensinar coisa alguma, mas apenas despertar dúvidas; palavras e sistemas de pensamento são perigosos, porque se transformam em autoridades que passamos a adorar. A vida deve ser compreendida e sobre-

tudo vivida com espontaneidade, e aí está a verdade. Muito expressiva dessa atitude anti-autoritária em relação aos seres supremos é a história seguinte:

Quando Tanka, da dinastia T'ang, parou em Yerinji, fazia muito frio. Retirando uma das imagens de Buda, depositadas no templo, queimou-a, improvisando um brazeiro para aquecer-se. O guardador do templo ficou furioso e exclamou: "Como ousa você queimar a imagem de madeira de Buda?" Tanka começou a procurar nas cinzas, como se quisesse achar alguma coisa, e, erguido, esclareceu: "Estou buscando as 'sariras'* sagradas nas cinzas."

"Como pode você acreditar que vai encontrar 'sariras' nas cinzas de um Buda de madeira?" perguntou o vigia.

Tanka respondeu: "Se não existem 'sariras' nas cinzas desta imagem, quer fazer o favor de dar-me as outras duas estátuas de Buda para alimentar a minha fogueira?" O guarda da capela, como castigo por haver reclamado contra a aparente impiedade de Tanka, perdeu ambas as sobancelhas, ao passo que Tanka nunca sentiu sobre a sua cabeça a raiva de Buda." *

Outra ilustração de sistema religioso humanista encontramos no pensamento de Spi-

(*) Sarira: espécie de depósito mineral produzido pela cremação do corpo humano, e que se acreditava corresponder à santidade da vida.

(4) D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen-Buddhism*, Rider & Co., 1948, p. 124.

noza. Embora a sua linguagem copie a da teologia medieval, o seu conceito de Deus é completamente destituído de traços de autoritarismo. Deus não poderia ter criado o mundo diferente do que ele é, pois há, na verdade, perfeita identidade entre Ele e a totalidade do universo. O homem deve reconhecer as suas próprias limitações e a sua profunda dependência da totalidade das forças exteriores, sobre as quais não exerce controle. Entretanto, o ser humano dispõe da força do amor e da razão, que, se convenientemente desenvolvidas, podem lhe conferir liberdade e fortaleza interior.

A distinção entre religião autoritária e humanista pode ser observada dentro de um mesmo sistema religioso. A nossa própria tradição religiosa serve de ilustração. Dada a importância deste tópico, ilustrarei a diferenciação referida usando uma fonte com a qual os leitores estão mais ou menos familiarizados:

A primeira parte do Velho Testamento ⁵ foi escrita dentro do espírito da religião autoritária: Deus aparece como chefe absoluto de um grupo patriarcal, havendo criado o homem a seu bel-prazer, e podendo destruí-lo quando lhe aprouvesse. Esse mesmo Deus proibiu o homem de comer os frutos da Árvore da Ciência do Bem e do Mal, e ameaçou-o de morte em caso de desobediência; mas a Serpente, "mais astuta que todas as alimarias do campo", disse

(5) Nota; Veja mais adiante.

a Eva: "Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que, no dia em que dêle comerdes, se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal." * O comportamento subsequente de Deus provou que a Serpente estava certa, porque, quando Adão e Eva transgrediram a ordem, Deus os puniu decretando a guerra entre o homem e a natureza, entre o homem e a terra e os animais, e entre homens e mulheres. Mas na verdade, o homem não morreu. Entretanto, conforme declarou Deus, "eis que o homem é como um de Nós, sabendo o bem e o mal; ora, pois, para que não estenda a sua mão e tome também da Árvore da Vida, e coma e viva eternamente" †, o grande Deus expulsa Adão e Eva do Paraíso e encarrega um anjo, munido de uma espada flamejante, "de guardar o caminho da Árvore da Vida".

O texto bíblico diz claramente qual o pecado do homem: sua rebelião contra as ordens de Deus; o pecado é sua desobediência, e não o simples fato de comer da Árvore da Ciência do Bem e do Mal. Tanto que o desenvolvimento posterior da religião fez do conhecimento do Bem e do Mal virtudes cardiais, a que o homem deve aspirar. A Bíblia também esclarece sobre a natureza da motivação divina: sua preocupação com a própria superioridade, e ciúme receoso de que o homem pudesse também se tornar um Deus.

(6) Gênesis 3:4-5.

(7) Gênesis 3:22.

Modificação decisiva nas relações entre Deus e o homem transparece na história do Dilúvio. Quando Deus viu "que a maldade do homem se multiplicara sobre a terra... então arrependeu-se o Senhor de haver feito o homem sobre a terra, e pesou-lhe em seu coração. E disse o Senhor: "Destruirei, da face da terra, o homem que criei, desde o homem até o animal, até o réptil, e até a ave dos céus; porque me arrependo de os haver feito." *

A passagem citada não admite dúvidas quanto ao direito divino de destruir a própria criação; Ele é o dono das suas criaturas. O texto define a maldade destas como "violência", mas a decisão de destruir homens, animais e plantas indica que não se trata de sentença equivalente a qualquer crime específico, mas sim proporcional ao aborrecimento raivoso de Deus com a sua obra, cujos resultados não mais Lhe agradavam. "Noé porém achou graça aos olhos do Senhor", e, em companhia de sua família e de um casal de cada espécie animal, conseguiu salvar-se do dilúvio. Dêsse modo, a destruição do homem e a salvação de Noé aparecem como atos arbitrários de Deus, que age caprichosamente, como um legítimo chefe de tribo. Depois do dilúvio, entretanto, o intercâmbio entre Deus e o homem sofre profunda alteração: em solene Pacto, Deus promete "que não será mais destruída toda a carne pelas águas do dilúvio" †. E, ao mesmo tempo que

(8) Gênesis 6:5-7.

(9) Gênesis 9:11.

Deus se obriga a nunca mais destruir toda a vida terrena, exige-se do homem obediência ao primeiro mandamento divino, que proíbe o crime de morte ¹⁰.

Daí por diante, a relação entre Deus e o homem modifica-se fundamentalmente. Deus não é mais senhor absoluto, que pode agir de acordo com a sua vontade; passa a aceitar restrições, às quais tanto Ele como o homem devem se submeter; o princípio que estabelece o respeito pela vida não deve ser violado por uma ou outra parte; tanto Deus pode punir o homem se burlar tal princípio, como este pode pedir contas a Deus, se for Ele o transgressor.

Este novo tipo de relação transparece claramente quando Abraão intercede por Sodoma e Gomorra. Deus está pensando em destruir as duas cidades, como castigo pelos seus vícios, mas Abraão O acusa de querer violar o Pacto: "Longe de Ti que faça tal coisa, que mates o justo com o ímpio; que o justo seja como o ímpio, longe de Ti seja. Não faria justiça o Juiz de toda a terra?" ¹¹

A diferença entre o espírito que preside ao incidente da desobediência de Adão e à passagem entre Deus e Abraão é muito grande. No primeiro caso, ao homem está proibido conhecer o bem e o mal, e a sua posição em face a Deus é de irrestrita submissão — ou então de desobediência pecaminosa. No segundo, o ho-

mem usa o conhecimento do bem e do mal, invectiva Deus em nome da justiça, e Deus acaba cedendo.

Esta rápida análise da história bíblica revela que, nas origens da religião judeo-cristã, ambos os princípios o do autoritarismo e o do humanismo, estão presentes. No desenvolvimento posterior, tanto do judaísmo como do cristianismo, continuam a imperar ambos os princípios, e a preponderância respectiva de um e de outro define as tendências diversas existentes dentro dessas religiões.

A história seguinte, extraída do Talmud, exprime o aspecto humanístico do judaísmo, bem característico dos primeiros séculos da era cristã:

"Alguns rabinos famosos discordaram das opiniões do Rabino Eleazar sobre um ponto da lei ritual. Disse-lhes o Rabino Eleazar: 'Se a lei significar o que penso, esta árvore no-lo indicará.' Neste momento, a árvore pulou a uma distância de cem jardas (dizem outros, de quatrocentas jardas). Os demais rabinos replicaram: 'uma árvore não prova coisa alguma'; ao que Eleazar acrescentou: 'este regato nos mostrará se a razão está do meu lado'. Imediatamente, o regato começou a correr em direção à nascente. Os colegas insistiram: 'um regato não prova coisa alguma'. Eleazar persistiu na procura de provas: 'se a lei é como penso, as paredes desta casa irão se manifestar'. Na verdade, as paredes começaram a ruir. Mas o Rabino Josué gritou para as paredes: 'Vocês nada têm

(10) Gênesis 9:5.

(11) Gênesis 18:25.

a ver com uma discussão entre rabinos.' Em respeito a Josué, as paredes resolveram não continuar a cair, mas, para reverenciar o Rabino Eleazar, não se puseram completamente de pé. E assim se conservam até hoje. Mas o Rabino Eleazar voltou à discussão, dizendo: 'se, como penso, eu estou com a razão, o céu irá se manifestar'. E, na verdade, uma voz do céu perguntou: 'o que têm vocês contra o Rabino Eleazar? A lei é conforme êle diz'. Imediatamente, o Rabino Josué levantou-se e protestou: 'a Bíblia diz que a lei não está nos céus, pois, de acôrdo com o Rabino Jirmijaú, desde que o Tora nos foi entregue sôbre o Monte Sinai, não devemos prestar mais atenção a vozes do céu, porque está escrito: 'fazei vossas decisões de acôrdo com a opinião da maioria'. A essa altura, o Rabino Natan (um dos participantes da discussão) encontrou o Profeta Elias (que estava dando um passeio na terra) e perguntou-lhe: 'o que disse Deus, quando soube da nossa discussão?' Respondeu Elias: 'Deus sorriu e declarou jubiloso: 'meus filhos ganharam! Meus filhos ganharam!'" ¹²

Esta história não necessita comentários. Estabelece a autonomia da razão humana, com a qual nem mesmo as vozes do céu interferem. Deus sorri, quer dizer, aprova a decisão humana de tornar-se senhora de si, de resolver de acôrdo com o seu fôro íntimo, por métodos racionais e democráticos.

(12) Talmud, Baba Mesiah, 59, b.

O mesmo espírito humanista é encontrado em muitas histórias do folclore chassídico, cerca de mil anos mais tarde. O movimento chassídico constituiu uma rebelião do pobre contra os que possuíam o monopólio do dinheiro e do conhecimento. Servia de lema aos revolucionários o verso dos Salmos: "Sirva a Deus com alegria", querendo isso dizer que davam mais importância ao sentimento do que às realizações intelectuais — a alegria de preferência à contrição. Para êles (como para Spinoza), a alegria equivalia à virtude, e a tristeza ao pecado. A história seguinte define o espírito humanista e anti-autoritário dessa seita religiosa:

Um alfaiate pobre dirigiu-se ao rabino chassídico, na manhã seguinte ao Dia do Arrependimento (judaico), e declarou: "ontem tive uma discussão com Deus. Disse-Lhe: 'Ó Deus, Tu tens pecado, e eu também tenho cometido pecados. Mas os teus pecados têm sido graves, e os meus leves. O que tens feito? Tens separado mães de filhos, e permitido a fome entre os povos. E o que tenho eu feito? Tenho subtraído, uma vez por outra, um pedaço de estôfo de algodão a um freguês, ou tenho falhado na observância das leis religiosas. Mas eu prometo, ó Deus, que perdorei os Teus pecados, se perdoares os meus. Assim estamos quites." A isto, o Rabino retrucou: "Seu bôbo! Por que deixou você escapar a oportunidade? Ontem você poderia ter obrigado Deus a nos enviar o Messias!"

Essa história demonstra, mais frisantemente do que a de Abraão, a crença de que a divindade deve manter as promessas que faz, do mesmo modo que o homem as suas. Se Deus não pôs fim ao sofrimento humano, conforme prometeu, cabe ao homem o direito de fazer exigências. A atitude do homem, nas duas histórias referidas, difere profundamente do sentimento de Abraão, quando aceitava o sacrifício de Isaac, ou do de Calvino, quando glorificava o caráter absoluto do poder divino.

O espírito humanístico do cristianismo nascente evidencia-se nos ensinamentos de Jesus. O preceito de que o Reino de Deus está dentro dos corações humanos constitui expressão simples e clara do pensamento humanista não-autoritário. Somente alguns séculos mais tarde, depois que o cristianismo deixou de ser a religião do pobre e dos camponeses, dos operários e escravos, e tornou-se a religião dos chefes do Império Romano, a tendência autoritária tornou-se dominante no cristianismo. Mesmo assim, o conflito entre os princípios autoritários e humanistas dentro dessa religião nunca se extinguiu, conforme transparece da oposição entre Agostinho e Pelagius, entre religião católica e muitos grupos "heréticos", e entre as várias seitas protestantes. O elemento humanista, democrático, nunca esteve ausente da história cristã ou judaica, e encontrou suas expressões mais poderosas no pensamento místico de ambos os grupos. Os místicos têm sido criaturas imbuídas da experiência do poder do ho-

mem, da sua semelhança com Deus, e da idéia de que tanto o homem precisa de Deus, quanto Deus precisa do homem; em suma, os místicos compreenderam a identidade fundamental entre Deus e o homem. Em vez de medo e submissão, o amor e a afirmação dos próprios poderes constituem a base da experiência mística. *Deus não é símbolo de um poder superior, mas da própria força do homem.*

Até agora, lidamos com os elementos distintivos entre as religiões autoritárias e humanistas, no ponto de vista descritivo. Mas ao psicanalista interessa a análise dinâmica dos aspectos descritivos, e é em relação a este ponto que a psicanálise pode contribuir, para a nossa discussão, com elementos que não são acessíveis aos outros campos do conhecimento. A completa compreensão de uma atitude requer tanto a apreciação dos processos conscientes, como, e particularmente, dos inconscientes, responsáveis primários pela sua origem e desenvolvimento.

Enquanto que na religião humanista Deus constitui a imagem do Eu superior do homem, um símbolo do que ele é potencialmente ou do que deveria ser, na religião autoritária Deus aparece como monopolizador do que pertencia originariamente ao homem: a sua razão e o seu amor. Tanto mais perfeito se torna Deus, mais imperfeito parece o homem. Este projeta o melhor da sua natureza na figura de Deus, e fica empobrecido. A divindade passa a ter todo o amor, toda a sabedoria, toda a justiça — e o

homem perde essas qualidades, ficando vazio e pobre. Ao sentimento inicial de pequenez ante o mundo associa-se o de fraqueza e impotência, desde que todos os poderes humanos foram projetados em Deus. Este mesmo mecanismo de projeção observa-se nas relações interpessoais das pessoas submissas e masoquistas, que procuram alguém que lhes inspire respeito, e a quem atribuem os seus próprios poderes e aspirações. Semelhante dinamismo inconsciente leva os indivíduos a dotar os líderes, até mesmo de sistemas desumanos, com as qualidades de super-sabedoria e bondade.¹³

Se o homem projeta o que tem de mais valioso na figura de Deus, qual a relação que passa a manter consigo mesmo? Nesse processo de separação das suas potencialidades mais preciosas, ele se *aliena* de si mesmo. Tudo o que tem de melhor passa a pertencer à divindade, e nada lhe resta. *A única via de acesso a ele mesmo*, a única via de aproximação, *é através de Deus*. Quando adora a Divindade, o homem procura entrar em contato com uma parte de si mesmo, justamente aquela que foi perdida pelo mecanismo de projeção. Após haver transferido para Deus tudo o que possuía, o homem pede-lhe que devolva, pelo menos, parte do que lhe pertencia originariamente. Mas, em pobrecido e fraco, fica completamente à mercê de Deus. Tem que se sentir como "pecador", uma vez que se encontra destituído de tudo o

(13) Nota: Veja a discussão da relação simbiótica no livro *Escape from Freedom*, p. 158 em diante.

que é bom, e admitir que somente pela graça de Deus pode conquistar aquelas qualidades que o tornam humano. Para obter a devolução de um pouco do seu amor, precisa provar a sua pobreza de amor; para persuadir a figura divina a guiá-lo, de acordo com a Sua sabedoria, ele precisa convencê-la de que não possui sabedoria alguma, quando entregue a seus próprios desígnios.

Mas essa abdicação das suas reservas de força não apenas torna o homem submissamente dependente de Deus, como ainda o faz sentir-se mau. Transforma-se em um corpo sem fé nos seus semelhantes e em si mesmo, destituído da experiência do seu próprio afeto, e desconhecedor do poder da sua razão. Como consequência, ocorre a separação entre o aspecto "religioso", sagrado, e o aspecto "secular" da sua existência. Nas atividades mundanas movimenta-se sem amor, ao passo que no setor religioso da vida sente-se como um pecador (e na verdade o é, porque não existe maior pecado do que viver sem amor), e procura reconquistar o seu sentimento humano pela aproximação com Deus. Simultaneamente, deseja conseguir perdão, acentuando a sua fraqueza e desvalorização, sem perceber que esse esforço para obter perdão dá em resultado a acentuação da mesma atitude que condiciona os seus pecados. Encontra-se assim em face de um doloroso dilema: quanto mais louva a Deus, mais vazio se sente; quanto mais vácuo interior experimenta, mais pecador se considera;

tanto mais pecador se considera, mais deve louvar a Deus — e cada vez se torna menos capaz de realizar a própria reconquista.

A análise da religião não deve limitar-se à evidenciação dos processos psicológicos que presidem à experiência religiosa. Impõe-se descobrir as condições que respondem pelo desenvolvimento das estruturas caracterológicas de feitiço autoritário e de feitiço humanista respectivamente, pois uma e outra servem de alicerce a diferentes tipos de experiência religiosa. Semelhante análise sócio-psicológica ultrapassa o limite destes capítulos. Entretanto, o fato essencial pode ser compreendido em poucas palavras: o que os indivíduos pensam e sentem está na dependência da estrutura caracterológica pessoal, por sua vez, moldada pela configuração total das suas experiências vitais — mais precisamente, pela organização sócio-econômica e política do grupo cultural. Nas sociedades governadas por uma minoria poderosa, que escraviza as massas, o homem vive tão impregnado de medo, tão incapaz de sentir-se forte ou independente, que a sua experiência religiosa terá forçosamente espírito autoritário. O fato de que adora a um Deus punitivo, ameaçador, ou a um líder deificado, não faz muita diferença. De outro lado, é quando o indivíduo se sente livre e responsável pelo seu próprio destino, ou entre minorias que pugnam pela liberdade e pela independência, que a experiência religiosa de natureza humanística tem lugar. Tal correlação entre a estrutura social

e os tipos de experiência religiosa transparece claramente se estudamos a história da religião. Assim, o cristianismo foi inicialmente a religião do pobre escravizado. A história das seitas religiosas que se opõem a pressões políticas de natureza autoritária revela o mesmo princípio. O povo judeu, em que a autoridade secular nunca teve muita oportunidade de governar e de construir a tradição da própria sabedoria, desenvolveu o aspecto humanista da religião a um grau notável. Quando, entretanto, religião e poder secular se aliam, a primeira torna-se necessariamente autoritária. E o verdadeiro fracasso do homem é a sua alienação de si mesmo, a submissão ao poder, a antagonização de si próprio, ainda que disfarce esse movimento como culto a um Deus.

Duas falhas de lógica, que têm sido bastante usadas como argumentos favoráveis às religiões teístas, derivam do espírito que orienta a religião autoritária. Estabelece o primeiro argumento: como é possível criticar a importância da dependência de um poder transcendente; não será o homem acaso dependente de forças exteriores, que não pode compreender, e muito menos controlar?

Na verdade, não se pode negar a dependência do homem, que está sujeito à morte, ao envelhecimento, à doença; mesmo que pudesse controlar a natureza e pô-la inteiramente a seu serviço, ainda assim o ser humano e o pobre planeta em que vive não passariam de pequenos fragmentos de um grande universo. Mas

uma coisa é reconhecer a dependência do homem e as suas limitações, e outra é estimular essa dependência e cultivar as forças que escapam ao seu controle. Compreender realisticamente, e nas justas proporções, as nossas limitações, é parte essencial da sabedoria adulta; mas adorar essas limitações constitui atitude masoquista e autodestrutiva. A primeira chamamos humildade; à segunda auto-humilhação.

Podemos perceber bem a diferença entre reconhecimento realista das nossas limitações e indulgência com a experiência de submissão e de fraqueza no trato clínico com o caráter masoquista. Existem pessoas com tendência a adoecer, a se acidentar, a criar situações humilhantes, a se desvalorizar. Conscientemente, acreditam que tais situações não dependem da sua vontade, mas o estudo das motivações inconscientes demonstra que esses indivíduos estão sendo impelidos por uma das tendências psicológicas mais irracionais, quero dizer, pelo desejo inconsciente de ser fraco e incapaz; consciente ou inconscientemente, eles tendem a deslocar o centro da própria vida para poderes que escapam ao seu controle, evitando assim o gozo da liberdade, mas também a responsabilidade pessoal. Descobrimos ainda que essa tendência masoquista está habitualmente associada ao traço que lhe é oposto — a tendência a dirigir e dominar, prevalecendo uma ou outra. É que essas duas tendências, a masoquista e a dominadora, constituem os dois lados da

estrutura caracterológica autoritária.¹⁴ Essas tendências masoquistas nem sempre são inconscientes. Explicitamente as encontramos no masoquismo como perversão sexual, onde a realização do desejo de ser ferido ou humilhado constitui condição imprescindível para excitação sexual e posterior satisfação. Transparecem igualmente na relação com o líder e com o Estado, em todas as religiões seculares de feição autoritário. Neste caso, o objetivo explícito é abrir mão da própria vontade e obter a recompensa implícita na submissão, isto é, proteção e segurança.

Outro argumento falacioso implícito no pensamento teológico relaciona-se estreitamente com o que acabamos de analisar. Estou me referindo aqui à tese de que deve existir um poder, ou um ser, transcendente ao homem, uma vez que este experimenta um anseio de se relacionar com algo superior. Na verdade, qualquer ser humano, em estado de saúde, sente necessidade de associação com outras pessoas; quando perde tal capacidade, torna-se completamente insano. Não é, pois, de admirar que o homem tenha criado figuras fora dele mesmo, com quem possa se relacionar, a quem possa amar e cultivar, porque essas pessoas não estão sujeitas às vacilações e inconsistências dos objetos humanos. Que Deus simbolize a necessidade humana de amar, compreende-se

(14) Nota: Veja o livro do mesmo autor, *Escape from Freedom*, p. 141 em diante.

fácilmente. Mas será a simples admissão dessa necessidade de afeto suficiente para que se acredite na existência real de um ser superior, correspondendo a tal anseio emocional? Esse argumento é tão falaz como admitir que o nosso desejo profundo de amar alguém prova que estamos amando alguém. Tudo o que foi dito demonstra apenas a nossa necessidade e a nossa capacidade de amar.

Neste capítulo estou tentando psicanalizar alguns aspectos da religião. Poderia ter começado por uma discussão de problema mais geral — o estudo psicanalítico de sistemas de pensamento, como de sistemas religiosos, filosóficos e políticos. Mas acredito que seja muito mais útil considerar os aspectos gerais da questão, depois de haver discutido pontos específicos, capazes de permitir uma visão mais concreta do assunto.

Entre as conclusões mais importantes da psicanálise, figura a que diz respeito à validade dos pensamentos e idéias. As teorias tradicionais procuravam explicar a mentalidade humana, a partir das idéias que o homem tinha a respeito de si mesmo. Desde que ele acreditava que as guerras estivessem ligadas a questões de honra, patriotismo e liberdade, estabeleceu a psicologia clássica que tais eram as motivações dos conflitos armados. Os castigos infligidos aos filhos pelos pais eram atribuídos ao senso de responsabilidade e ao interesse dos genitores que tal asseveraram. Autorizava-se a matança de descrentes e infiéis para agradar

a Deus, porque esse era o pensamento do homem.

Uma nova atitude relativamente à mentalidade humana começou a se esboçar ao tempo de Spinoza. Conforme este autor: "O que Paulo diz a respeito de Pedro ensina mais a respeito de Paulo do que de Pedro." Dentro desse novo espírito, nosso interesse nas declarações de Paulo deixa de relacionar-se ao que que ele pensa que devia ser, isto é, ao que ele pensa de Pedro. Podemos dizer que conhecemos Paulo melhor do que ele próprio; podemos decifrar os seus pensamentos, porque adivinhamos o que se esconde por trás da sua comunicação a respeito de Pedro. Poderíamos dizer, com Theodore Reik, que ouvimos com "um terceiro ouvido". A declaração de Spinoza contém um ponto essencial na explicação freudiana do homem: que a maior parte do que é importante passa-se atrás dos bastidores, e que as idéias conscientes representam apenas um dado, que não tem maior importância do que os outros dados do comportamento, e que às vezes tem mesmo menos importância do que os demais.

Será que essa nova teoria do homem estabelece que a razão, o pensamento, e a consciência são desprovidos de importância e deviam ser completamente relegados ao esquecimento? Numa compreensível reação à supervalorização tradicional do pensamento consciente, alguns psicanalistas têm a tendência a desacreditar qualquer sistema de pensamento, interpretando-o como simples racionalização de

impulsos e desejos, em vez de verificar o que de lógico possa existir. Esses profissionais apresentam bastante cepticismo em relação a todas as afirmações religiosas e filosóficas, que, consideradas como manifestações do pensamento obsessivo, não devem ser tomadas seriamente. Tal atitude é errônea, não apenas do ponto de vista filosófico, como do ponto de vista psicanalítico, porque a psicanálise, ao mesmo tempo que ridiculariza as racionalizações, usa a razão como instrumento de crítica do processo de intelectualização.

A psicanálise demonstrou a natureza ambígua das nossas construções intelectuais. Na verdade, o poder de racionalização, essa caricatura da razão, constitui um dos fenômenos humanos mais curiosos. Se não estivéssemos tão acostumados ao fato, o esforço humano de racionalização nos pareceria semelhante a um sistema paranóide. O paranóide pode ser muito inteligente e fazer excelente uso da sua razão em todos os demais setores da vida, exceto no que se relaciona ao seu sistema paranóide. O racionalizador faz exatamente o mesmo. Falemos, por exemplo, com um comunista inteligente, que exibe uma grande capacidade racional em muitas áreas de pensamento. Se orientamos a discussão para o stalinismo, vemos-nos súbitamente confrontados com um sistema intelectual fechado, cuja única função é provar que a sua dedicação à doutrina comunista não está em contradição com a sua razão. Ele negará certos fatos evidentes, deformará

outros, e mesmo que concorde com alguns argumentos propostos, procurará ajeitá-los, de modo que a sua atitude continue a parecer lógica e consistente. Poderá declarar, por exemplo, que o culto fascista do líder constitui um dos traços mais prejudiciais de autoritarismo, mas sustentará que o culto a Stalin é algo diferente, pois representa genuína expressão do amor de um povo pelo seu chefe. Se lhe dissermos que os nazistas dizem o mesmo, sorrirá da nossa falta de percepção, ou nos acusará de lacaios do capitalismo. Achará um milhão de razões para provar que o nacionalismo russo não é nacionalismo, que autoritarismo na Rússia é democracia, e que a escravização do trabalho tem por fim educar e melhorar os elementos anti-sociais. Os argumentos usados para defender ou explicar os atos da Inquisição, e as correntes justificativas para os preconceitos raciais e sexuais, constituem ilustrações da mesma capacidade humana de racionalizar.

O grau a que o homem atinge na racionalização das suas paixões irracionais, e na justificativa das ações do seu grupo, mostra quão longa é a distância que deve atravessar para tornar-se, na realidade, *homo sapiens*. Mas esta verificação não basta. Temos que procurar compreender as razões do fenômeno, pois, do contrário, poderemos cair no erro de considerar a tendência humana à racionalização como parte da tão falada "natureza humana", que nada pode mudar.

O homem é originariamente um animal gregário. Suas ações são determinadas por um impulso instintivo a seguir o líder, e a manter-se em contato estreito com os outros animais do grupo. Até certo ponto, participamos da situação de carneiros, e não existe maior ameaça para a nossa existência do que perder este contato com o rebanho. O certo e o errado, o verdadeiro e o falso, são estabelecidos pela comunidade. Mas, na verdade, somos mais do que carneiros. Somos também humanos, capazes de observação própria, providos de razão, que, pela sua própria natureza, não depende do grupo. Nossas ações são determinadas pelo resultado dos nossos pensamentos, participem ou não os outros elementos do grupo das nossas conclusões.

A dissociação entre a nossa natureza animal e a nossa natureza humana serve de base a dois tipos de atitude: *a orientação por identificação com o grupo, e a orientação pela razão.* A racionalização aparece como um compromisso entre a nossa natureza animal, gregária, e a nossa capacidade de pensar. Leva-nos a última a acreditar que a nossa conduta é sempre racional; por isso, temos a tendência a fazer crer que mesmo as nossas opiniões e decisões irracionais são perfeitamente lógicas. Mas, carneiros que somos em parte, não fazemos realmente da razão a nossa bússola; somos, no fundo, orientados por um princípio completamente diferente: o da identificação com o grupo.

A ambigüidade da nossa atividade mental, a dicotomia entre a razão e o nosso processo racionalizador, é expressão de uma dicotomia básica, ou seja a coexistência da necessidade de adaptação ao grupo e do humano anseio de liberdade. O desenvolvimento completo da razão depende da obtenção de plena liberdade e independência. Até que esse fato seja conseguido, o homem terá a tendência a aceitar como verdade o que a maioria do seu grupo deseja postular como tal; o seu julgamento é determinado pela necessidade de contato com o grupo, e pelo medo de ver-se isolado. Poucos indivíduos podem suportar o isolamento e afirmar a verdade, ante o perigo do ostracismo. São os verdadeiros heróis da raça humana, sem os quais estaríamos ainda vivendo em cavernas. Mas, para a grande maioria, o desenvolvimento da razão depende do estabelecimento de uma ordem social em que cada indivíduo seja precipuamente respeitado, e não transformado em um instrumento pelo Estado ou por qualquer grupo organizado; uma ordem social em que ele não precise ter medo de criticar, e em que sinta que a procura da verdade, em vez de provocar o isolamento dos seus irmãos, aproxima-o mais do grupo. Segue-se que o homem só atingirá à plenitude da sua objetividade e razão, quando a sociedade não se deixar afetar por discriminações artificiais entre os indivíduos, quando, enfim, a lealdade para com o gênero humano e os seus ideais seja considerada a lealdade máxima.

O estudo cuidadoso do processo de racionalização constitui talvez a contribuição mais importante da psicanálise ao progresso humano. Evidenciou uma nova dimensão da verdade, mostrando que a simples crença em uma conclusão não basta para estabelecer a sua sinceridade, pois somente a compreensão dos processos inconscientes permite saber se o indivíduo que a externa está racionalizando ou falando a verdade.¹⁵

A psicanálise dos processos de pensamento não se preocupa apenas com as racionalizações que procuram deformar ou esconder a verdadeira motivação, mas também com as idéias que são falsas em outro sentido, isto é, por não terem o valor e a significação que lhes é atribuída por quem as professa. Um pensamento pode ser completamente vazio, nada mais do que uma opinião preconcebida, em consonância com os hábitos da cultura, tanto que será refutado caso mude a opinião pública. De outro lado, uma idéia pode derivar de sentimentos pessoais e de convicções genuínas. Neste caso, é uma expressão de toda a personalidade, e tem uma *matriz emocional*. Somente esses

(15) Convém esclarecer um ponto, que se presta a confusão fácil. A verdade, no sentido em que falamos aqui, refere-se à questão de saber se o motivo dado por uma pessoa, como razão para as suas ações, constitui a motivação mais importante. Não estamos falando da verdade da afirmação racionalizada em si mesma. Por exemplo, se alguém, que tem medo de encontrar uma pessoa, explica que evitará o encontro porque está chovendo, trata-se de racionalização. A razão legítima é o seu medo, não a chuva, mas a afirmação racionalizada, isto é, que está chovendo, pode ser verdadeira em si mesma.

pensamentos determinam efetivamente as ações individuais.

Um inquérito recente¹⁶ oferece boa ilustração do que estamos discutindo. Duas perguntas foram apresentadas aos indivíduos brancos do norte e do sul dos Estados Unidos: 1. São todos os indivíduos iguais? 2. São os negros iguais aos brancos? Mesmo no sul, 61% das pessoas consultadas responderam à primeira questão pela afirmativa, mas somente 4% responderam sim à segunda. (Para o norte as cifras foram 79% e 21% respectivamente.) Os que responderam afirmativamente apenas à primeira pergunta estavam indiscutivelmente se recordando de noções aprendidas na escola, e ainda conservadas por constituírem parte de uma ideologia respeitável e correntemente reconhecida, embora sem relação com os sentimentos reais desses indivíduos; é como se este pensamento existisse apenas no cérebro, sem nenhuma conexão com o seu coração, e portanto incapaz de influenciar suas ações. O mesmo acontece com grande número de idéias respeitáveis. Se fizermos um inquérito nos Estados Unidos, relativamente às formas de governo, obteremos naturalmente unanimidade para a excelência da democracia; mas isto não prova que todos os que votam em favor da democracia estejam dispostos a combater por ela, se ameaça houver; mesmo aqueles que, no íntimo, são personalidades autoritárias, expres-

(16) Negro Digest, 1945.

sarão opiniões democráticas, enquanto êsse fôr o modo de pensar da maioria.

Entretanto, qualquer idéia só goza de força, quando baseada na estrutura do caráter pessoal. Nenhuma idéia é mais forte do que a sua matriz emocional. O estudo psicanalítico da religião deve visar, portanto, à *compreensão da realidade humana que preside aos sistemas de pensamento*. Faz-se mistér indagar se um dado sistema de pensamento exprime, na realidade, o sentimento que apregoa, ou não passa de racionalização que oculta atitudes opostas. Além disso, convém saber se deriva de matriz emocional potente, ou constitui simples opinião, vazia de significado emocional.

Embora seja relativamente fácil descrever o princípio que preside a tal estudo, a análise de qualquer sistema de pensamento é na verdade difficilima. Ao procurar evidenciar a realidade humana que serve de base ao sistema em estudo, o analista deve, antes de mais nada, considerar a construção ideológica como um todo. O significado de qualquer parte de um sistema filosófico ou religioso só pode ser estabelecido dentro do contexto geral da doutrina. Qualquer isolamento de conteúdos parciais presta-se a interpretações arbitrárias. Nesse escrutínio do sistema como um todo, importa observar as inconsistências e contradições dentro do sistema; essa análise evidenciará discrepâncias entre opiniões conscientemente sustentadas e sentimentos ocultos. As idéias de Calvino a respeito da predestinação, por exemplo,

quando estabelecem que a decisão sôbre a salvação ou condenação eterna de um homem é feita antes do seu nascimento, sem que êle possa modificar a própria sorte, está em flagrante contradição com a idéia do amor de Deus. O psicanalista deve estudar ainda a personalidade e a estrutura caracterológica dos que professam o sistema de pensamento em consideração, tanto dos indivíduos, isoladamente, como do grupo. Verificará ainda o grau de coerência entre a estrutura caracterológica e a opinião professada, e interpretará o sistema de pensamento em relação às forças emocionais inconscientes, que podem ser concluídas por pequenos detalhes do comportamento explícito. Por exemplo, o modo do indivíduo olhar o vizinho ou falar com uma criança, seu modo de comer, de andar, ou o seu apêto de mão, ou ainda o modo como se comporta um grupo em relação às minorias exprime muito mais a sua fé e o seu amor, do que qualquer crença expressa em palavras. Dêsse estudo dos sistemas de pensamento em conexão com a estrutura caracterológica, o psicanalista poderá concluir se, e até que ponto, o sistema representa uma racionalização, e qual a sua importância.

Se focalizarmos nossa atenção na compreensão da realidade humana que preside às doutrinas religiosas, verificaremos que a mesma realidade serve de alicerce a diferentes religiões, e que atitudes humanas opostas se ocultam atrás de uma mesma religião. Por exemplo, a realidade emocional que preside aos en-

sinamentos de Buda, de Isaías, Cristo, Sócrates e Spinoza é essencialmente a mesma; o anseio pelo amor, a verdade e justiça caracteriza-a. A realidade humana que orienta o sistema teológico calvinista assemelha-se muito à que serve de base aos sistemas políticos autoritários. O espírito que prepondera é o de submissão ao poder e de falta de amor e respeito ao indivíduo.

Do mesmo modo que a preocupação expressa conscientemente pelos pais com relação a uma criança pode ser expressão de amor, ou de um desejo de controle e domínio, uma afirmação de natureza religiosa pode exprimir atitudes humanas diversas. Não podemos simplesmente invalidar a afirmação, mas convém observá-la em perspectiva, e compreender a sua terceira dimensão, que lhe dá profundidade. O axioma, "Pelos seus frutos os conhecereis" aplica-se, com rara felicidade, ao ponto em discussão. Se os ensinamentos religiosos estimulam o crescimento, a força, a liberdade e a felicidade de seus crentes, estamos diante dos frutos do amor. Mas se contribuem para a constrição das potencialidades humanas, para a infelicidade e improdutividade, não podemos acreditar que se originem do amor, mesmo que o dogma assim o afirme.

CAPÍTULO IV

O PSICANALISTA COMO "MÉDICO DA ALMA"

Existem atualmente várias escolas psicanalíticas, compreendendo desde os mais estritos aderentes às teorias de Freud, até os "revisionistas", que diferem entre si quanto ao grau de modificações que introduzem nos conceitos ortodoxos.¹ Para as finalidades deste livro, entretanto, essas diferenças são muito menos importantes do que a distinção entre o tipo de psicanálise cujo objetivo principal é o *ajustamento social*, e a psicanálise que tem por escopo a *"cura da alma"*.²

No início do seu desenvolvimento, constituía a psicanálise um ramo da medicina, com o mesmo objetivo de combater doenças. Os pacientes que procuravam o analista sofriam de sintomas que interferiam com a sua vida; esses

(1) Veja-se Clara Thompson (colaboração de Patrick Mullahy), *Psychoanalysis: Evolution and Development* (Hermitage House, Inc., 1950) e Patrick Mullahy, *Oedipus — Myth and Complex* (Hermitage House, Inc., 1948).

(2) Recordemos aqui que a palavra "cura", não tem o sentido simples de tratamento sintomático, que o uso atual comumente lhe confere, mas é empregada no significado mais lato de tratamento da personalidade.

sintomas exprimiam-se em rituais compulsivos, ou através de pensamentos obsessivos, fobias, sistemas paranóides, etc. A única diferença entre êsses doentes e aquêles que procuravam o médico clínico consistia no fato de que nos primeiros a causa dos sintomas era psicológica e não somática. Mas o objetivo da terapêutica psicanalítica não diferia fundamentalmente da preocupação médica predominante: a remoção dos sintomas. Se o paciente conseguia obter alívio do seu vômito ou tosse psicogenética, dos seus atos compulsivos ou pensamentos obsessivos, considerava-se-o curado.

No decorrer das suas investigações, Freud e colaboradores começaram a perceber que o sintoma era apenas a expressão mais evidente e dramática do distúrbio neurótico; mas que para se obter resultados duradouros, e não somente alívio sintomático, impunha-se analisar o caráter do paciente e ajudá-lo no processo de re-orientação psicológica. Esse desenvolvimento foi estimulado por uma nova tendência por parte dos clientes, muitos dos quais começaram a procurar o psicanalista sem que se sentissem doentes, no sentido tradicional da palavra, pois não apresentavam qualquer dos sintomas neuróticos admitidos classicamente, nem tão pouco eram insanos. Comumente, êsses indivíduos não eram considerados doentes pelos parentes e amigos; sofriam, entretanto, de "uma orientação vital defeituosa", para usar a formulação de Harry Stack Sullivan, relativamente ao problema da psiquiatria. Não é que

essas dificuldades mencionadas constituíssem algo de novo. Existiram sempre pessoas inseguras ou inferiores, que não podem ser felizes no casamento, que têm dificuldades em realizar com prazer o seu trabalho, que se sentem excessivamente medrosas nas suas relações pessoais, etc. É possível que êsses indivíduos, no passado, tenham se socorrido de um padre, de um amigo, ou de um filósofo — ou que se tenham resignado a viver com as suas dificuldades, sem procurar qualquer tipo de ajuda. O fato digno de nota é que Freud e sua escola apresentaram, pela primeira vez, uma teoria explicativa do caráter, e uma interpretação para o sofrimento dêsses indivíduos, em relação com a estrutura do caráter pessoal, oferecendo em consequência possibilidades de modificação. Assim, a psicanálise deslocou progressivamente o ponto de aplicação dos seus esforços terapêuticos do *sintoma* neurótico para as dificuldades psicológicas implícitas no *caráter* neurótico.

Enquanto que constitui ponto relativamente simples definir o objetivo terapêutico nos casos de vômito hístico ou de pensamento obsessivo, as coisas se complicam quando se trata de uma neurose de caráter; às vezes é mesmo difícil dizer exatamente do que sofre o paciente.

O caso seguinte explicará melhor o significado da nossa asserção: um jovem de 24 anos procura o analista e refere que, desde que terminou os seus estudos pré-universitários, vem se sentindo infeliz. Trabalha presentemente na

82

firma do pai, mas não tem nenhum prazer com o que faz, sente-se irritado e está frequentemente em conflito com o genitor; além disso, experimenta grande embaraço quando tem de tomar qualquer decisão, por pequena que seja. Diz que tudo isso começou há poucos meses, antes de concluir os estudos. Nessa ocasião, mostrava grande interesse pela física; seus professores lhe diziam possuir aptidão especial para o estudo da física superior, e o paciente alimentou o desejo de prosseguir nos estudos e tornar-se um cientista. Seu pai, rico industrial, proprietário de uma grande fábrica, insistiu em que o paciente abandonasse a universidade e viesse trabalhar na indústria, para dividir o peso do trabalho e substituí-lo mais adiante. Como argumentos, apresentava o fato de que o rapaz era o seu único filho, de que ele sozinho havia construído todo o patrimônio familiar e, por isso mesmo, sentia-se cansado e sob prescrição médica de repouso; acrescentava que o filho seria um ingrato se, em tais circunstâncias, não acedesse ao convite paterno. O jovem, premido por tais promessas, conselhos e apelos à sua lealdade filial, desistiu do ideal científico e começou a trabalhar na fábrica. Foi a essa altura que as dificuldades referidas apareceram.

Qual será o problema, em semelhante caso, e em que consistirá a cura? Existem dois modos de olhar a situação. Pode-se argumentar que o ponto de vista paterno é perfeitamente razoável; que o filho deve seguir os conselhos do pai, sem se traumatizar demasiadamente, se

não existir qualquer rebelião irracional, ou, melhor, um antagonismo profundo contra a figura paterna; que o seu desejo de tornar-se um físico não é absolutamente legítimo, pois se baseia mais no desejo inconsciente de frustrar o pai, do que no interesse pela ciência. Que, embora aparentemente tenha aceito a sugestão paterna, o rapaz continua, na realidade, a opor-se ao pai; que o seu antagonismo tornou-se até maior depois da sua aparente rendição. Que as dificuldades psicológicas derivam desse conflito de rebelião. E que a conscientização desses elementos mais profundos dará como resultado o desaparecimento da indecisão, das dúvidas e do desânimo do paciente.

83

Mas, se olharmos para a situação por diverso prisma, o raciocínio toma caminho diferente. Embora o pai possa ter todas as razões para desejar que o filho venha a auxiliá-lo no trabalho, e tenha o direito de exprimir o seu desejo, o jovem, por sua vez, tem o direito — e falando moralmente, a obrigação — de fazer o que a sua consciência e sentimento de integridade o aconselham. Sente que a vida como cientista satisfaz melhor aos seus anseios e qualificações, e deve seguir o apelo do seu coração, mesmo em detrimento aos desejos paternos. Existe na verdade antagonismo racional, justificado, para com o pai, ou seja uma reação humana, legítima, contra uma atitude possessiva e autoritária. Se analisamos as dificuldades do paciente por este ângulo, a formação diagnóstica e terapêutica torna-se completamente di-

versa da esboçada linhas acima, quando consideramos a outra alternativa. O sintoma passa a ser a incapacidade do paciente de afirmar-se eficientemente, e o medo de estabelecer planos e satisfazer os próprios desejos. A cura advirá quando desaparecer o medo da figura paterna; e o objetivo da terapêutica é auxiliar o jovem no processo da emancipação. Dentro desta orientação, falar-se-ia em hostilidade reprimida contra o pai, mas compreender-se-ia tal hostilidade como resultado do conflito básico, e não como causa. Obviamente, ambos os mecanismos podem ser verdadeiros, e apenas o conhecimento de todos os detalhes caracterológicos do pai e do filho permitirá optar por um ou outro, como interpretação correta para o caso. Mas o julgamento do analista será influenciado também pela sua própria filosofia e sistema de valores. Se o analista acredita que o ajustamento ao ambiente social é o objetivo mais importante da vida, que as considerações práticas, como a continuidade de uma firma, melhor rendimento econômico, gratidão aos pais, são elementos preponderantes, ele se sentirá inclinado a interpretar as dificuldades do paciente como conseqüência de antagonismo irracional contra o pai. Se, ao contrário, considera a integridade, a independência, a realização das potencialidades como valores supremos, conseqüentemente terá a tendência a encarar a inabilidade de afirmação do cliente e o medo da figura paterna como o problema principal, exigindo solução.

Vejamos outro caso: um escritor talentoso queixa-se de cefaléia e crises de tonteira, para as quais os exames clínicos não encontraram explicação justificada. Refere que, há dois anos, resolveu aceitar um emprêgo que satisfazia perfeitamente às suas necessidades econômicas dando-lhe segurança e prestígio. De ponto de vista convencional, a posição significava tremendo sucesso. No entanto, o paciente via-se obrigado a escrever coisas contrárias às suas próprias convicções. Debalde procurou conciliar suas ações e a sua consciência, recorrendo a complicadas construções para convencer-se de que a sua integridade intelectual e moral não estavam sendo afetadas pelo trabalho que estava executando. Dores de cabeça e tonteiras começaram a aparcer. Não é difícil descobrir que esses sintomas exprimem o conflito subjacente entre a necessidade de segurança e de prestígio e os escrúpulos morais do paciente. Mas se perguntarmos qual o elemento neurótico realmente patológico do conflito a dois psicanalistas diferentes, poderemos obter respostas diversas. Um explicará que a aceitação do emprêgo constitui um fato normal, sinal de ajustamento favorável à nossa cultura, e que essa seria a decisão que qualquer pessoa normal e bem adaptada faria. Nessas condições, responsabilizará como elemento neurótico da situação a inabilidade para aceitar a própria escolha. E admitirá que se trata da repetição de antigos sentimentos de culpa, remanescentes da infância, relacionados ao complexo edi-

piano, à masturbação, ao roubo, etc. É possível, poderá ainda dizer, que uma tendência auto-punitiva leve o paciente a se acusar dos próprios sucessos. Se tal é a posição do analista, o problema terapêutico consiste numa incapacidade de aceitar decisões razoáveis, e a cura ocorrerá quando o paciente desembaraçar-se dos escrúpulos e sentir-se satisfeito dentro da situação.

Outro analista poderá olhar o caso de modo completamente oposto. Partirá da suposição de que a integridade moral e intelectual não podem ser violadas sem sério prejuízo para a personalidade total. O fato de que o indivíduo segue uma tendência culturalmente aprovada não altera o princípio básico. A diferença entre o paciente e muitas outras pessoas é que a voz da sua consciência está suficientemente viva para causar conflito tão agudo, enquanto outros poderiam ignorar o impasse, e continuar vivendo sem sintomas manifestos. O problema, visto desse modo, consistirá na dificuldade que tem o escritor em atender à voz da sua própria consciência, e a cura sobrevirá quando ele puder se desembaraçar da situação em que se encontra e viver de modo a que possa respeitar-se.

O seguinte caso focaliza o problema sob ângulo algo diferente: um homem de negócios, inteligente, agressivo e realizador, começa a beber cada vez mais. Procura o psicanalista por esse motivo, e conta que a sua vida tem sido completamente devotada à competição e à acumulação de fortuna. Nada mais lhe inte-

ressa; todas as suas relações pessoais servem ao citado fim. Tem muita habilidade para fazer amigos e impor-se, mas bem no íntimo detesta todas as pessoas, tanto os competidores como os fregueses e empregados. Odeia igualmente os artigos que vende. Não tem maior interesse no trabalho, que considera como meio de fazer dinheiro. No início do trabalho terapêutico, ignora completamente os seus sentimentos reais, mas pouco a pouco revela, nos sonhos e associações, que se sente como um escravo da profissão; não tem o mínimo respeito por si mesmo e amortece o sentimento de inferioridade e desvalorização que o invade à custa do álcool. Jamais gostou de alguém, e procura satisfazer o impulso sexual em relações superficiais, sem maior sentido.

Qual será o problema? O alcoolismo? Ou será o impulso ao álcool meramente um sintoma do problema fundamental, isto é, a incapacidade de conferir sentido à sua vida? Poderá um homem viver tão afastado de si mesmo, com tanto ódio e tão pouco amor, sem que se sinta inferior, e conseqüentemente perturbado? Sem qualquer dúvida, existem muitos indivíduos que vivem desse modo, sem exhibir sintomas aparentes, e sem que tenham qualquer conhecimento do próprio sofrimento. Comumente, o problema só se torna aparente quando eles não estão ocupados, ou quando se encontram sós. Mas conseguem afastar-se da própria realidade emocional, usando as múltiplas vias de evasão que a nossa cultura oferece para si-

lenciar as manifestações de insatisfação. Os que desenvolvem sintomas explícitos estão demonstrando que as suas potencialidades humanas não estão completamente sufocadas. Alguma coisa nêles ainda protesta e determina conflito. Não quer isso dizer que sejam mais doentes do que os que estão completamente ajustados. Ao contrário, humanamente falando, são até mais sadios. Dentro dessa orientação, não consideramos o sintoma como inimigo que deve ser vencido, mas como amigo, indicando que alguma coisa não vai bem. O paciente, ainda que inconscientemente, está se debatendo para conseguir viver humanamente. O seu problema não é a necessidade de beber, mas a sua falência moral; e a cura não pode ser realizada procurando simplesmente abolir o sintoma manifesto. Se parar de beber, sem que modifique o seu esquema de vida, continuará insatisfeito e tenso, e será forçado a competir cada vez mais, o que redundará, provavelmente, no aparecimento de outros sintomas, expressivos da sua insatisfação. O paciente precisa de alguém que o ajude a descobrir as razões que o levam a desperdiçar as suas melhores potencialidades humanas, e a reconquistá-las.

Vemos que não é fácil estabelecer o conceito de doença e o conceito de cura. A solução depende do que consideramos como objetivo da psicanálise. Verificamos que, para alguns, o ajustamento é o objetivo da cura. Por ajustamento, entende-se a capacidade de agir como a maioria dos indivíduos da cultura. Dentro des-

sa orientação, são os hábitos de comportamento que a sociedade aprova que estabelecem o critério para a definição de saúde mental. Mas tal critério não suporta a crítica que tome em consideração as normas humanas universais, pois exprime um relativismo social, na base de padrões rígidos, e considera os comportamentos de algum modo diferentes do da maioria como errados, e portanto doentes. A terapêutica que vise apenas à adaptação social consegue reduzir o sofrimento do neurótico ao sofrimento daqueles que se resignam aos padrões sociais.

Para outros, o objetivo primário da terapêutica não é o ajustamento social, mas o desenvolvimento das potencialidades pessoais e a realização da individualidade do paciente. Nessas condições, o analista, em vez de constituir propriamente um "conselheiro", torna-se, para usar a expressão de Platão, um "médico da alma". Este ponto de vista baseia-se na premissa de que existem leis imutáveis inerentes à natureza e à atividade humana, operantes em qualquer grupo cultural. Essas leis não podem ser violadas, sem prejuízo sério para a personalidade. Quem quer que desrespeite a sua integridade moral e intelectual enfraquece ou mesmo paralisa a sua personalidade total; torna-se infeliz e sofre. Se o seu modo de vida encontra aprovação na cultura, é possível que o sofrimento não se torne consciente, ou seja explicado como devido a causas completamente estranhas ao problema real. Mas, na verdade, a saúde mental não pode ser separada do bá-

sico problema humano, ou seja a realização dos objetivos vitais: independência, integridade e capacidade de amar.

Ao fazer esta distinção entre ajustamento e cura da alma, descrevi *princípios* de terapêutica, mas isto não quer dizer que, na prática, a mesma distinção possa ser feita com facilidade. Existem muitos processos psicanalíticos em que ambos os princípios estão representados; algumas vezes prepondera um, quando não o outro. Mas é importante reconhecer a distinção entre ambos, porque só assim podemos compreender até que ponto estão orientando o processo psicanalítico. Não quer isto dizer que temos de escolher entre adaptação social e preocupação com o desenvolvimento pessoal, e que a escolha da atitude humanista, defensora do direito humano de integridade, conduz necessariamente à falência social.

A pessoa "ajustada", no sentido em que emprego o termo aqui, é aquela que se transformou em mercadoria, destituída de valor estável ou definido, que não seja a sua necessidade de agradar e a sua boa vontade em se deixar manipular. Enquanto consegue obter prestígio à custa desses esforços, sente-se segura até certo ponto; mas a deslealdade à sua natureza superior, a seus valores humanos, cria tal vácuo interior, uma tal insegurança, básica, que, mesmo quando inconsciente, se tornará manifesta sempre que algum obstáculo se oponha à compulsiva busca de sucesso. E ainda que nada de mal aconteça, o indivíduo paga

pela sua falência humana com úlceras, perturbações cardíacas, ou qualquer das doenças de natureza psicogênica. De outro lado, quem conquista fortaleza interior e integridade, pode não obter tanto prestígio quanto o seu vizinho inescrupuloso, mas terá mais segurança, usará plenamente a sua razão, e terá objetividade, elementos esses que o farão muito menos vulnerável às inconsistências da sorte e às opiniões dos outros; terá ainda ampliada a sua capacidade de viver construtivamente.

Compreende-se que a "terapêutica de ajustamento social" não pode ter função religiosa, se se admite como tal a atitude comum implícita nos ensinamentos originários das religiões humanistas. Entretanto, a psicanálise definida como "cura da alma" goza de função religiosa bem caracterizada, dentro da orientação humanista, embora conduza certamente o indivíduo a uma atitude mais crítica em relação aos dogmas teístas.

Ao procurar definir a atitude humana que orienta o pensamento de Lao-Tse, de Buda, dos Profetas, de Sócrates, Jesus, Spinoza e dos filósofos do Renascimento, ficamos admirados de que, apesar das diferenças bem significativas, exista um corpo de idéias e normas comuns a todos esses ensinamentos. Sem tentar chegar a uma formulação precisa e concreta, descreverei o que há de comum entre eles: o homem deve procurar conhecer a verdade, e o grau de humanidade a que atinge está na dependência dos resultados que obtém nessa busca. Deve ser

independente e livre, um fim em si mesmo, e não um meio para os objetivos de outra pessoa. Deve ainda relacionar-se aos semelhantes pelo amor, pois se não dispõe de tal capacidade, torna-se uma casca vazia, mesmo que disponha de todo o poder, riqueza e inteligência. Ao homem cumpre saber distinguir o bem do mal, compreender a voz da própria consciência, e segui-la.

As seguintes considerações demonstrarão que o objetivo da cura psicanalítica da alma é ajudar o paciente a adquirir a atitude que acaba de descrever como religiosa:

Na nossa discussão de Freud, mencionei que o reconhecimento da *verdade* constitui objetivo básico do processo psicanalítico. Sem dúvida, a psicanálise conferiu ao conceito da verdade uma nova dimensão. De acordo com o pensamento pré-analítico, dizia-se que alguém falava a verdade, se acreditava no que estava dizendo. A psicanálise demonstrou que a convicção subjetiva não é de modo algum critério seguro de sinceridade. Uma pessoa pode, por exemplo, acreditar que esteja sendo levada por um sentimento de justiça, quando, na verdade, está sendo orientada por simples crueldade. Outra pode afirmar que segue legítimos impulsos de amor, quando nada mais faz do que satisfazer a uma necessidade de dependência masoquista. É possível ainda que acredite ter alto senso de responsabilidade, em vez de reconhecer como sua principal motivação a vaidade. Realmente, as racionalizações são, na sua maioria, conside-

radas verdadeiras por quem as usa. Não apenas ele deseja que os outros aceitem como legítimas as suas explicações racionalizadas, como ainda acredita na genuinidade das mesmas, e essa crença é tanto maior quanto mais intensa a necessidade de proteger-se contra o reconhecimento da motivação verdadeira. Além disso, no processo psicanalítico, o indivíduo aprende a reconhecer quais das suas idéias derivam do caudal emocional, e quais as que representam meros clichês convencionais, sem maior conexão com a sua estrutura caracterológica e, portanto, sem substância e profundidade. O processo psicanalítico é em si mesmo uma busca da verdade, e o objeto dessa busca diz respeito a fenômenos intrínsecos ao próprio homem. Baseia-se no princípio de que saúde mental e felicidade não podem ser obtidas a não ser que escutinemos nosso pensamento e emoções, até que saibamos distinguir se racionalizamos ou, se pensamos e agimos de acordo com as nossas emoções.

Um velho documento religioso de origem budista demonstra, muito expressivamente, que essa auto-avaliação crítica e a habilidade resultante, de distinguir entre experiências genuínas e falsas, são elementos essenciais na atitude religiosa. Encontramos nos preceitos tibetanos do Gurus uma enumeração das dez aparências que induzem freqüentemente a erro:

"1. Desejo pode ser confundido com fé.

"2. Dependência pode prestar-se a confusão com benevolência e compaixão.

“3. A abolição do processo intelectual pode ser tomada por aceitação da mente infinita, que é o objetivo verdadeiro.

“4. Percepções sensoriais podem ser interpretadas como revelações da Realidade.

“5. Uma percepção fugitiva da realidade presta-se a confusão com o fenômeno da completa realização.

“6. Aquêles que professam a religião explicitamente, mas não a praticam, podem ser tomados como verdadeiros devotos.

“7. Escravos da paixão podem ser confundidos com mestres do yoga, libertados de tôdas as leis convencionais.

“8. Ações egoístas podem ser encaradas como de natureza altruísta.

“9. Métodos dolosos podem ser olhados como ditados pela prudência.

“10. Charlatães podem passar por sábios.”³

Na verdade, auxiliar o homem a distinguir entre verdade e engano é o objetivo básico da psicanálise, método terapêutico que representa uma aplicação empírica do axioma: “A verdade vos libertará.”

Tanto no pensamento religioso humanista como na psicanálise, a habilidade humana de

(3) *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, W. Y. Evans-Wentz, Ed. (Oxford University Press, 1935), p. 77. Citado por Frederic Spiegelberg, *The Religion of No-Religion* (James Ladd Delkin, 1948), p. 52.

procurar a verdade é considerada como inseparavelmente ligada à concepção de *liberdade e independência*.

Freud declara que o complexo edipiano é a fonte de tôdas as neuroses. Sua suposição é de que a criança orienta-se para genitor do sexo oposto, e que a doença mental aparece quando ela não consegue vencer essa fixação infantil. Para Freud, a idéia de que os impulsos incestuosos devem constituir uma paixão humana profundamente enraizada parecia iniludível. Tal conclusão, obtida da análise de material clínico, encontrava prova adicional na universidade dos tabus de incesto. Mas, como freqüentemente acontece, a significação das descobertas de Freud só pode ser apreciada, se traduzimos as suas afirmações para a esfera das relações interpessoais. A essência do incesto não é o desejo sexual pelos membros da mesma família. Este anseio, pelo menos nos casos em que existe, representa somente uma expressão do desejo mais profundo e fundamental de permanecer criança, ligado às figuras protetoras da infância, das quais a mãe é a primeira e a mais influente. O feto vive com a mãe e da mãe, e o ato do nascimento representa um passo apenas no caminho da liberdade e da independência. O bebê constitui ainda, em grande parte, um apêndice materno, e o seu nascimento como pessoa independente é processo que leva muitos anos; que, na verdade, toma toda uma vida. Cortar o cordão umbilical, no sentido psicológico, é o grande teste de desenvolvimento hu-

mano, e também a tarefa mais difícil. Enquanto o homem estiver ligado por laços primários à constelação familiar, ele se sente protegido e seguro. Continua como um feto, irresponsável. Evita a experiência inquietante de considerar-se como entidade separada, evita a responsabilidade das suas próprias ações e a obrigação de fazer decisões, de tomar, em suma, o leme do seu barco. Permanecendo infantil, o homem não apenas elude esta ansiedade fundamental, como ainda desfruta a proteção, calor e solidariedade de que gozou em criança; mas por tudo isso paga um alto preço. Sem desenvolver a força da sua razão e do seu amor, não consegue tornar-se um ser humano no sentido lato; permanece dependente, e sofre de um sentimento latente de insegurança, que se torna manifesto sempre que esses laços primários são ameaçados. Todas as suas atividades mentais e emocionais permanecem imbricadas com a autoridade do grupo primário (a família); portanto, suas crenças e opiniões não são próprias. Mesmo quando sente afeto, é um afeto animal, como o calor do estábulo, e não o verdadeiro amor humano, cujas condições fundamentais são liberdade e individualidade. A pessoa incestuosamente orientada consegue aproximar-se daqueles que lhe são familiares, mas tem dificuldades em relacionar-se estreitamente aos seres humanos em geral. Dentro desta orientação, os sentimentos e idéias não são julgados em termos do bem e do mal, de verdade ou de mentira, mas em relação com o grau de fami-

liaridade dos mesmos. Quando Jesus disse: "Porque eu vim pôr em dissensão o homem contra seu pai, e a filha contra sua mãe, e a nora contra sua sogra", ⁴ ele não estava postulando o ódio aos pais, mas dizia, de forma inequívoca e drástica, que o indivíduo deve romper os laços incestuosos e tornar-se livre, se deseja ser humano.

A fixação ao pai representa a forma mais fundamental de incesto, sem ser, entretanto, a única; no processo da evolução social, outras fixações substitutas aparecem. A tribo, a nação, a raça, o estado, a classe social, partidos políticos e muitas outras instituições e organizações podem ocupar o lugar da família; e esta é a origem da nacionalidade e do racismo, que, por sua vez, são sintomas da incapacidade humana de viver livremente e de respeitar a liberdade dos semelhantes. Pode-se dizer que o desenvolvimento da humanidade se faz do incesto para a liberdade. Neste fato baseia-se a explicação da universalidade do tabu de incesto. A raça humana não poderia ter progredido, se não tivesse canalizado a sua necessidade de relação humana para fora da família primária. Mesmo o amor conjugal exige a superação dos anseios incestuosos: "Portanto, deixará o homem o pai e a mãe e se unirá à sua mulher." Mas a significação do tabu do incesto ultrapassa o que dissemos. O desenvolvimento da razão e de todos os juízos racionais, envolvendo valores, re-

(4) Mateus 10:35.

quer que o homem se liberte da fixação incestuosa, com o seu critério de certo e errado em termos de aprendizado familiar.

A integração de pequenos grupos em grupos maiores, e as suas conseqüências biológicas, teria sido impossível sem o tabu do incesto. Não é de admirar que objetivo tão potente, do ponto de vista da evolução social, haja sido protegido por tabus universais bastante estritos. Mas, embora tenhamos percorrido um longo caminho quanto à supressão do incesto, a humanidade não conseguiu ainda resolvê-lo completamente. Os grupos aos quais o homem se sente incestuosamente ligado têm se tornado maiores, e as áreas de liberdade mais amplas; entretanto, os laços que o prendem a essas unidades, substitutas da família, são ainda poderosos. Somente a completa erradicação da fixação incestuosa permitirá a objetivação do ideal de irmandade entre os homens.

Para resumir, a declaração freudiana de que o complexo edipiano, isto é, a fixação incestuosa, é o "cerne da neurose", constitui uma das revelações mais significativas em relação ao problema da saúde mental, desde que a libertemos da formulação estreita, em termos sexuais, e a compreendamos no seu significado interpessoal. Freud mesmo indicou que tinha em mente algo além do aspecto sexual.⁵ De fato, a idéia de que o homem deve abandonar pai e mãe e ser capaz de encarar a realidade

(5) Jung mostrou a necessidade de semelhante revisão do conceito freudiano do incesto, nos seus primeiros trabalhos.

como adulto constitui o principal argumento freudiano contra a religião. No livro "Futuro de uma Ilusão", ele critica a religião, acusando-a de conservar o homem escravo, dependente, e incapaz de atingir o objetivo principal da existência humana, ou seja, liberdade e independência.

Seria um erro imaginar que as considerações precedentes autorizam a pensar que apenas os "neuróticos" falham na tarefa de realização pessoal, enquanto que os indivíduos medianamente ajustados triunfam. Ao contrário, a grande maioria dos membros de nossa cultura aparenta bom ajustamento, justamente porque desistiu da luta pela independência, mais cedo e de modo mais radical do que os neuróticos. Aquêles aceitaram o julgamento da maioria tão completamente que já não sentem a ansiedade do conflito que tortura o neurótico. Embora sadios do ponto de vista de "ajustamento", são, na verdade, mais doentes do que o neurótico, se pensamos em termos de realização como seres humanos. Será essa a solução perfeita? Seria, se pudéssemos ignorar impunemente as leis fundamentais da existência humana. Mas tal não é o caso. O indivíduo "ajustado", que não conhece as suas motivações e é incapaz de amar, está apenas protegido contra conflitos manifestos. Mas, a não ser que dirija toda a sua atenção para o trabalho, tem que recorrer aos múltiplos recursos de evasão oferecidos pela nossa cultura, para evitar a experiência amedrontadora de sentir-se só consigo mesmo, e perceber

o abismo da própria incapacidade e empobrecimento.

Tôdas as grandes religiões partiram da formulação negativa do tabu do incesto, para formulações mais positivas de liberdade. Buda teve as suas revelações sem qualquer assistência divina. Prescreve êle que o homem se liberte de todo os laços familiares, para que se encontre a si mesmo e descubra a sua fôrça real. A religião judaico-cristã não é tão radical quanto o budismo em relação a êste aspecto, mas nem por isso deixa de ser clara. No mito do Jardim do Paraíso, a existência humana é descrita como cercada de tôda a segurança. Falta ao homem o conhecimento do bem e do mal. A história humana começa com o primeiro ato de desobediência, que, ao mesmo tempo, marca a aurora da libertação e o desenvolvimento da razão. A tradição judaica, e particularmente a cristã, insiste no elemento de pecado, mas esquece que a emancipação da segurança do Paraíso representou a condição básica para o desenvolvimento humano. A conveniência de libertar-se dos laços de sangue aparece em todo o Velho Testamento. Abraão recebe a ordem de abandonar a pátria e transformar-se em peregrino. Moisés é criado como estrangeiro, apartado da família e do próprio povo. A condição para que Israel fôsse escolhido como povo favorito de Deus consistiu no abandono dos laços que o prendiam ao Egito e na peregrinação pelo deserto durante quarenta anos. Mas, depois de estabelecido na sua própria pátria, o

povo de Israel voltou ao culto da terra, dos ídolos e do Estado. O ponto central dos ensinamentos dos profetas é a luta contra os cultos incestuosos. Pregam em substituição os valôres básicos comuns a tôda a humanidade, isto é, a verdade, o amor e a justiça. E atacam o Estado e os poderes seculares, que não compreendem tais valôres. O Estado deve perecer se escravizar o homem a tal ponto que o seu destino, poder e glória ditem o critério do bem e do mal. O conceito de que os povos devem ir ao exílio, e retornar à terra paterna sòmente depois que tiverem conseguido libertar-se do culto idólatra da terra e do Estado, constitui a conclusão lógica do princípio que rege o Velho Testamento, e particularmente o conceito messiânico.

Sòmente quando haja logrado vencer os laços incestuosos, pode o homem julgar criticamente o seu próprio grupo; na verdade, só depois de libertado pode êle julgar. Mas os agrupamentos humanos, sejam êles tribos primitivas, nações ou religiões, estão tão preocupados em sobreviver e conservar o poder do seu líder, que exploram o sentido moral dos seus membros, para lançá-los contra quaisquer elementos que lhes ameacem a estabilidade. Assim, exploram os laços incestuosos que prendam o indivíduo, moralmente, ao grupo, com o objetivo de sufocar a sua capacidade de julgamento crítico, para que não denuncie a coletividade quando viola os princípios morais; entretanto, se tal violação fôsse cometida por estranhos provocaria violenta oposição.

Nisto consiste precisamente a tragédia de tôdas as grandes religiões: violam e pervertem os princípios de liberdade, logo que se transformam em organizações dirigidas por uma burocracia religiosa. A máquina religiosa e os homens que a representam tornam-se substitutos, até certo ponto, da família, da tribo e do Estado. Conservam os homens escravizados, em vez de estimulá-los no sentido da libertação. Não se trata mais de culto a Deus, mas do grupo que fala em seu nome. É o que tem acontecido em tôdas as religiões. Seus fundadores conduziram o homem através do deserto, para longe dos laços que o prendiam ao Egito, e mais tarde outros líderes conduziram-no a um nôvo Egito, a que chamaram Terra Prometida.

O mandamento "ama a teu próximo como a ti mesmo" é, com pequenas variações de expressão, o princípio básico de tôdas as religiões humanistas. Mas seria difícil compreender porque o grandes mestres espirituais da raça humana exigiram que o homem amasse, se amar fôsse tão simples como a maioria das pessoas pensa. O que chamamos amor? Dependência, submissão, incapacidade de afastar-se da proteção familiar, dominação, posse, e até mesmo o anseio de controlar os outros são identificados como amor; apetite sexual desenfreado, e incapacidade de estar só são apresentados como prova de grande capacidade de amar. As pessoas acreditam que *amar* é simples, mas *ser amado* é difícil. Na nossa civilização altamente comercial, os indivíduos pensam que não são amados

porque não são bastante "atraentes", capacidade de atrair estando igualada com aparência, vestuário, inteligência, dinheiro, posição social e prestígio. Ignoram que o problema vital não é a dificuldade de ser amado, mas a incapacidade de amar; que só é amado quem pode amar, pois só a capacidade de amar pode despertar amor em outra pessoa; que a capacidade de amar constitui, na verdade, a realização mais difícil, se excluirmos do conceito de amor as mistificações correntes.

A situação em que o fenômeno do amor e das suas múltiplas distorções pode ser estudado de modo mais íntimo e acurado é a relação analítica. Não existe prova mais convincente de que o princípio "ama a teu próximo como a ti mesmo" traduz a norma fundamental da existência humana, e que a sua violação é a causa básica de infelicidades e doença mental, do que as evidências obtidas no curso das análises. Quaisquer que sejam as queixas do paciente, os sintomas apresentados derivam de uma inabilidade para amar, entendendo por amor o conjunto de preocupação, responsabilidade, respeito e compreensão de outra pessoa, cujo desenvolvimento se deseja intensamente. *A terapêutica psicanalítica é, em sua essência, uma tentativa para ajudar o paciente a conquistar ou reconquistar a sua capacidade de amar.* Se este objetivo fracassa, nada é realmente obtido, a não ser alterações superficiais.

A psicanálise mostra também que o amor, pela sua própria natureza, não pode restringir-

se a uma única pessoa. Quem ama apenas uma pessoa e não ama "o seu semelhante" demonstra que essa atração exprime, na realidade, um anseio de dependência ou de dominação, ou seja, uma mistificação do amor. Além disso, quem ama o seu semelhante e não ama a si mesmo mostra que o interesse no semelhante não pode ser genuíno. O amor baseia-se numa atitude de afirmação e respeito, e quando essa atitude não existe em relação ao próprio indivíduo, que é afinal de contas um ser humano, não podemos falar em amor. A realidade humana que se traduz no conceito do amor por Deus, nas religiões humanistas, consiste na habilidade de amar construtivamente, de amar sem apetites excessivos, sem submissão e sem dominação, de amar com toda a plenitude da sua personalidade, justamente como o amor de Deus constitui símbolo do amor que nasce da força, e não da fraqueza.

A existência de normas que postulam como o homem deve viver pressupõe a idéia de violação dessas normas, ou seja, o conceito de *pecado* e *culpa*. Não existe religião que, de algum modo, deixe de especular com a idéia de pecado, e com os métodos para reconhecê-lo e vencê-lo. Os vários conceitos de pecado diferem, naturalmente, com os vários tipos de religião. Nas religiões primitivas, o pecado é definido essencialmente como violação de um tabu, com pouca ou nenhuma implicação ética. Na religião autoritária, pecado equivale primariamente à desobediência à autoridade, e secundária-

mente a uma violação de normas éticas. Na religião humanista, a consciência, longe de representar a voz internalizada da autoridade, constitui a própria voz do homem, isto é, a guardião da nossa integridade, que nos previne sempre que existe qualquer perigo de falência moral. O pecado não se dirige primariamente contra Deus, mas contra nós mesmos.⁶

A reação ao pecado depende da experiência e do conceito pessoal do pecado. Na atitude autoritária, o reconhecimento de pecados assusta, porque pecar significa haver desobedecido a autoridades poderosas, que punirão o pecador. Falências morais equivalem a atos de rebelião, que só podem ser redimidos por uma verdadeira orgia de submissão. A reação individual ao sentimento de culpa é sentir-se depravado e fraco, é entregar-se completamente à mercê da autoridade e esperar perdão. As emoções intrínsecas a tal ato de contrição são variações tonais do medo.

O resultado do arrependimento é que o pecador, depois de postular a própria depravação, sente-se moralmente enfraquecido, cheio de ódio e desprezo por si mesmo, e pronto a pecar novamente, tão logo termine o período de autopunição. Esta reação mostra-se menos extrema, quando a religião oferece ao indivíduo oportunidades de redenção através de rituais, ou das palavras de um padre. Mas, por esse alívio, ele

(6) Conforme a descrição de consciência autoritária e consciência humanista, no livro *Man for Himself*, p. 141 em diante.

paga com a submissão a essas pessoas, que têm o privilégio de absolvê-lo.

Nas religiões orientadas humanisticamente, encontramos uma reação completamente diferente ao pecado. Desprovidas do espírito de intolerância, olham a tendência humana a violar as normas da vida com amor e compreensão. A reação à consciência de culpa, em vez de limitar-se a auto-desprêzo e desgosto, constitui estímulo para melhor procedimento. Alguns místicos cristãos e judeus consideram mesmo o pecado como requisito preliminar à consecução da virtude. Ensinam que somente quando pecamos e reagimos sem temor ao pecado, preocupados com a nossa salvação, conseguimos nos tornar completamente humanos. Neste pensamento, centralizado pela afirmação da fortaleza do homem, da sua semelhança com Deus, da importância da experiência de alegria em lugar da de tristeza, a consciência de pecados equivale ao reconhecimento da totalidade do poder humano, e nada tem a ver com a experiência de miséria e de fraqueza.

Ilustraremos com uma transcrição bíblica a atitude humanística em relação ao pecado: Jesus disse: "Aquêle que dentre vós está sem pecado seja o primeiro que atire pedra contra ela." (João 8:7). O mesmo espírito transparece nas seguintes palavras características do pensamento místico: "Quem fala e reflete sobre algo ruim que tenha feito, está pensando no mal perpetrado, e, enquanto assim pensar, continua portanto prêso a êsse mesmo mal. E

certamente não conseguirá mudar, porque o seu espírito continuará embrutecido e o seu coração podre e invadido por tristeza. O que prefere você? Revolver a sujeira não modifica a sujeira. Haver pecado ou não haver pecado — de que nos aproveitará no céu? Enquanto ruminamos essas coisas, poderia estar acumulando pérolas para o gozo celestial. É por isso que está escrito: 'Fugi do mal e fazei o bem.' Abandone completamente o mal, nem mesmo perca tempo em ruminá-lo; e faça sempre o bem. Se acaso pecou, procure compensar o mal procedendo bem."

O problema da culpa possui, no tratamento psicanalítico, a mesma importância de que goza na religião. Algumas vezes é apresentado como um dos principais sintomas: o paciente acusa-se de não ter amado os pais como devia, de não haver feito seu trabalho satisfatoriamente, ou de haver ferido sentimentos de alguém. O sentimento de culpa consegue, às vezes, dominar completamente a mentalidade do indivíduo, que reage com sentimentos de inferioridade, de depravação, e mesmo com o desejo consciente ou inconsciente de punição. Não é difícil descobrir, na maioria dos casos, que esta reação de culpa generalizada decorre de uma orientação autoritária. Êsses pacientes dariam uma expressão mais correta aos seus sentimentos se, em vez de se acusarem, confessassem o seu pânico — que têm medo de serem punidos, ou,

(7) Isaac Meir, of Ger, citado em *Time and Eternity*, Ed. N. N. Glatzer (Schocken Books 1946), p. 111.

mais comumente, de não serem amados pelas autoridades contra quem se rebelaram. Durante o trabalho psicanalítico, o doente reconhece pouco a pouco que, por trás desse sentimento de culpa autoritário, existe outro sentimento de culpa ditado pela sua própria consciência, no sentido humanístico. Suponhamos que o indivíduo se acusa de promiscuidade. O primeiro passo no trabalho de compreensão será descobrir que, na verdade, o paciente tem medo de ser descoberto e criticado pelos pais, pela mulher, pela opinião pública, pela igreja, isto é, por alguém que represente autoridade. Somente então ele reconhecerá que, por trás desse sentimento de culpa autoritário, existe outro sentimento. Reconhecerá que os seus amores promíscuos são, na realidade, expressões do seu medo de amar, da sua incapacidade de amar, de entregar-se a qualquer relação mais íntima, que implique em responsabilidade. Reconhecerá que está cometendo contra ele mesmo o pecado de permitir que o seu poder de afeto seja dilapidado.

108

Muitos pacientes não são absolutamente incomodados por sentimentos de culpa. Queixam-se de sintomas psicogenéticos, depressão, incapacidade de trabalhar, ou de infelicidade conjugal. Mas, também nesses casos, o processo analítico evidencia sentimento de culpa inconsciente. O paciente aprende a compreender que os sintomas neuróticos não são fenômenos isolados, e não podem ser tratados independentemente das atitudes morais. Acabará por tornar-

se consciente da sua própria consciência, e começará a atender às suas exigências.

A função do analista é ajudar o indivíduo a obter esse conhecimento, mas não como autoridade, como juiz que tem direito de pedir contas. O analista fala como quem está interessado nos problemas do paciente, e somente com a autoridade que lhe dá essa preocupação com o sofrimento humano e com a sua própria consciência. Quando o indivíduo consegue vencer suas reações autoritárias ao pecado, ou a sua negligência total pelo problema moral, observamos uma nova reação, muito semelhante à descrita como característica da experiência religiosa humanista. A função do analista, neste processo, é muito restrita. Ele pode fazer perguntas capazes de tornar mais difícil ao paciente defender a sua solidão, à custa de artifícios e recursos de evasão. Ele pode ainda encorajar, pois a simples presença de pessoa compreensiva basta para reduzir o medo. E ele pode ajudar o paciente a elucidar certas conexões, e a traduzir a linguagem simbólica dos sonhos na linguagem habitual à vida desperta. Mas existe uma coisa que só o analisando pode fazer — viver a própria análise, isto é, experimentar as emoções e dar-se conta dos seus processos mais íntimos. Na verdade, esta espécie de pesquisa espiritual não requer o analista. Qualquer um pode fazê-la, se tem alguma confiança em si e está disposto a suportar algum sofrimento. Conseguimos despertar a uma certa hora da manhã se tomamos a firme

109

resolução de assim fazer, antes de adormecer na véspera. Despertar, no sentido de abrir os nossos olhos ao que tem estado obscuro até o momento, é um pouco mais difícil, mas pode ser conseguido, se tomamos a tarefa com a devida seriedade. Uma coisa deve ficar clara: não existem prescrições enfeixadas em uns poucos livros, capazes de ensinar a viver bem, ou a ser feliz. Aprender a ouvir a própria consciência e a reagir de acordo com ela não confere nenhuma mágica paz de espírito. Confere, entretanto, a paz consigo mesmo, que não equivale a estado de graça passivo, mas a uma contínua capacidade de entender a voz da nossa consciência, e de reagir consentaneamente.

Mostrei, neste capítulo, que a cura psicanalítica da alma destina-se a ajudar o paciente a obter uma atitude que pode ser chamada de religiosa no sentido humanístico da palavra, mas não na acepção autoritária do termo. Procura torná-lo apto a ver a verdade, a amar, a tornar-se livre e responsável, e a viver de acordo com a sua consciência. Mas, pode perguntar o leitor, não estarei eu descrevendo uma atitude mais propriamente ética que religiosa? Não estarei olvidando o elemento essencial, que distingue o domínio religioso do domínio ético? Creio que a diferença entre o religioso e o ético é apenas epistemológica, pelo menos em grande parte. Parece existir, na verdade, um fator comum a certos tipos de experiência religiosa, que ultrapassa as preocupações pura-

mente éticas.⁸ Mas torna-se extraordinariamente difícil, senão impossível, definir qual seja este fator. Somente aqueles capazes de experimentá-lo compreenderão a formulação, mas para esses a formulação é desnecessária. A dificuldade em aprêço é maior, se bem que idêntica em espécie, à que se opõe à expressão de experiências emocionais em símbolos verbais. Tentarei, porém, fazer uma indicação do que entendo por esta experiência especificamente religiosa, e indicar qual a sua relação com o processo analítico.

Um dos aspectos da experiência religiosa é o "émerveillement", o temor cheio de espanto ante o ato de perceber a vida, a própria existência, e o problema da relação do homem com o mundo. A existência, a própria, como a dos semelhantes, não é simplesmente aceita, mas sentida como problema; não é uma resposta, mas uma pergunta. A declaração de Sócrates, de que inquirir constitui o início de toda a sabedoria, aplica-se também à experiência religiosa. Quem nunca experimentou tal sentimento, quem nunca olhou para a vida e para a própria existência como fenômenos que reque-

(8) O tipo de experiência religiosa a que me refiro é característica da religião indiana, do misticismo cristão e judaico, e do panteísmo de Spinoza. Apraz-me notar aqui que o misticismo, ao contrário da idéia popular, que o considera como um tipo irracional de experiência, representa na verdade — do mesmo modo que o pensamento hindu, de Buda, e de Spinoza — o mais alto grau da racionalidade, em matéria de pensamento religioso. No dizer de Albert Schweitzer: "O pensamento racional, livre de hipóteses, conduz ao misticismo." *Philosophy of Civilization* (Macmillan Co., 1949), p. 79.

rem explicação, sem, entretanto, encontrar mais do que novas perguntas, dificilmente pode compreender o significado da experiência religiosa.

Outra qualidade da experiência religiosa é o que Paul Tillich chamou a "preocupação absoluta" (ultimate concern). Não se trata de preocupação apaixonada com a satisfação dos nossos desejos, mas de uma preocupação relacionada com a atitude que descrevemos acima, quando usamos o galicismo "émerveillement": uma preocupação com o sentido da vida, com a auto-realização humana e com a satisfação das nossas obrigações para com a vida. Esta preocupação confere valor secundário a todos os desejos e objetivos que não contribuem para a felicidade espiritual e para a realização humana; na verdade, desejos e objetivos perdem a importância, se comparados com o objeto máximo daquela preocupação. Exclui necessariamente qualquer divisão entre o sagrado e o profano, porque o último é subordinado à "preocupação absoluta" e moldado por ela.

112

Além dos referidos, existe um terceiro elemento na experiência religiosa, melhor descrito pelos místicos: é uma atitude de identificação ("oneness") consigo mesmo, com os semelhantes, com toda a vida, e com todo o universo. Pode-se pensar que esta atitude pressupõe a negação da unidade e individualidade pessoal e o enfraquecimento da experiência do próprio ego, mas, por paradoxal que pareça, tal não é o caso. A identificação em aprêço compreende não apenas a dolorosa e aguda percep-

ção de si mesmo como entidade única e separada, como ainda o anseio de romper os limites da organização individual e unificar-se com o Todo. A atitude religiosa, entendida deste modo, constitui, ao mesmo tempo, a mais completa experiência de individualidade e de dispersão; não tanto uma mistura das duas, mas uma polaridade, cuja tensão origina a experiência religiosa. Nessas condições, a atitude religiosa encerra orgulho e integridade, e, concomitantemente, humildade, resultante da percepção de si mesmo como um simples elemento da organização universal.

Haverá alguma relação entre o processo psicanalítico e este tipo de experiência religiosa?

Já indiquei que o processo psicanalítico pressupõe a atitude de "preocupação absoluta". Não é menos verdadeiro que ele se destina a despertar no paciente a capacidade de inquirir e duvidar (no bom sentido). Só então poderá o indivíduo achar as suas próprias respostas. Antes desse despertar, nenhuma resposta apresentada pelo psicanalista, nem mesmo a melhor e a mais verdadeira, poderá ser aproveitada. Esta qualidade do processo psicanalítico constitui o fator terapêutico mais importante. O paciente até então aceitava sem questionar as suas reações, desejos e ansiedades, e interpretava as suas dificuldades como resultado das ações dos outros, da má sorte, da sua própria constituição, de tudo, em suma. Se a psicanálise tem eficiência, não é porque o indivíduo

113

aceita novas teorias sobre as razões da sua infelicidade, mas porque adquire a capacidade de investigar e surpreende-se com a descoberta de uma parte de si mesmo, de cuja existência nunca suspeitara.

Este processo de rompimento dos limites do ego, de entrar em contato com a parte dissociada de si mesmo, o inconsciente, aproxima-se bastante da experiência religiosa, quando rompe os limites da individualidade e conduz à identificação com o Todo. O conceito de inconsciente, entretanto, como o emprego aqui, não se superpõe à concepção de Freud nem à de Jung.

No pensamento freudiano, o inconsciente é essencialmente o que existe de mau em nós, o reprimido, o que é incompatível com as exigências da nossa cultura e do nosso eu superior. No sistema junguiano, o inconsciente torna-se uma fonte de revelações, um símbolo para o que, na linguagem religiosa, chamamos Deus. De acordo com Jung, o fato de estarmos sujeitos aos ditames do nosso inconsciente constitui em si mesmo um fenômeno religioso. Creio que ambos esses conceitos do inconsciente são distorções parciais da verdade. Nosso inconsciente — esta parte do nosso próprio ser excluída do eu organizado que identificamos como nós mesmos — contém tanto o que há de melhor como de pior em nós. Devemos encarar o inconsciente, não como se fosse um deus, que devemos adorar, ou um dragão, a quem devemos assassinar, mas olhá-lo com humildade,

com um profundo sentido de humor, do mesmo modo que aceitamos o nosso ego sem horror e sem medo. Descobrimos em nosso inconsciente anseios, medos, idéias, revelações, que percebíamos nos outros, mas que ignorávamos em nós mesmos. É verdade que apenas podemos realizar parte das nossas potencialidades. Muitas têm de ser excluídas, dada a limitação da vida humana. Mas, fora dos limites da organização particular do ego, estão todas as potencialidades humanas, na verdade, toda a humanidade. Quando entramos em contato com essa parte dissociada da nossa personalidade, continuamos a manter a organização do ego, mas experimentamos este ego único e individualizado como apenas uma das infinitas versões da vida, do mesmo modo que uma gota do oceano é diferente, e, ao mesmo tempo, semelhante a todas as outras gotas, que, por seu lado, são modalidades particulares do mesmo oceano.

Ao entrar em contato com o mundo inconsciente, que fôra dissociado, substituímos o princípio da repressão pelo da permeabilidade e integração. Repressão é um ato de força, de separação, de violência. Destrói a conexão entre o nosso ego e a vida inorganizada, a partir da qual ele se formou, e transforma a nossa personalidade em algo acabado, que deixou de crescer, porque está, na verdade, morto. Ao dissolver a repressão, permitimo-nos sentir o processo da vida, e ter mais fé na vida do que na ordem.

Não posso terminar a discussão da função religiosa da psicanálise — embora incompleta — sem mencionar mais um fator de grande significação. Refiro-me a um ponto que tem servido freqüentemente como uma das maiores objeções ao método de Freud: o fato de que tanto tempo e esforço sejam devotados a uma única pessoa. Creio não existir maior evidência do gênio de Freud do que o seu conselho de que se dispense tempo, mesmo anos, para ajudar uma pessoa a conseguir liberdade e felicidade. Esta idéia já existia no espírito da Renascença, que, coroando a tendência humanista da civilização ocidental, acentuava a dignidade e especificidade do indivíduo acima de tudo. Mas semelhante atitude está em acentuado contraste com o clima intelectual dos nossos dias. Pois a tendência hodierna é pensar em termos de produção em massa de quinquilharias. No que diz respeito à produção de mercadorias, essa orientação tem sido muito frutífera. Mas se transferimos o conceito de produção em massa e o culto a bugigangas para o problema do homem e para o campo da psiquiatria, o resultado é a destruição dos alicerces emocionais do progresso econômico.

CAPÍTULO V

REPRESENTA A PSICANÁLISE
UMA AMEAÇA À RELIGIÃO ?

Procurei mostrar, nos capítulos anteriores, que só é possível responder a esta questão, se distinguimos entre religião autoritária e religião humanista, e entre simples “readaptação” e verdadeira “cura da alma”. Mas há ainda alguns aspectos religiosos que devem ser discutidos, para que se possa separar os que estão em conflito com a orientação psicanalítica e com outros fatores da nossa cultura atual, dos que não são ameaçados pela psicanálise. Refiro-me especialmente ao aspecto experiencial, ao aspecto científico-mágico, ao ritualístico e ao semântico.

Por *aspecto experiencial* entendo o sentimento religioso e a devoção. A atitude comum aos ensinamentos dos fundadores de todas as grandes religiões orientais e ocidentais estabelece como objetivo supremo da vida uma preocupação com o espírito e com a libertação dos humanos poderes de amor e de lógica. A psicanálise, longe de ameaçar esse objetivo, até contribui para a sua realização. Tampouco

pode este aspecto ser abalado por qualquer outra ciência. É inconcebível que qualquer descoberta feita pelas ciências naturais possa constituir influência nefasta para o sentimento religioso. Ao contrário, melhor conhecimento da natureza do universo em que vivemos leva o homem a se tornar mais autoconfiante e, ao mesmo tempo, mais humilde. Quanto às ciências sociais, a maior compreensão da natureza humana e das leis que governam a sua existência contribui, indubitavelmente, para o desenvolvimento de uma atitude religiosa.

A ameaça à atitude religiosa não está implícita no culto da ciência, mas nas práticas da vida diária. É na rotina da vida que o homem abandona o objetivo supremo da vida, para transformar-se em mero instrumento a serviço da máquina econômica que ele mesmo construiu. Preocupa-se mais com eficiência e sucesso, do que com a própria felicidade e o crescimento do seu espírito. Mais especificamente, a orientação que prejudica em alto grau a atitude religiosa é aquela que discuti em "*Man for Himself*", sob a designação de "orientação utilitária". *

A "orientação utilitária" só modernamente tornou-se elemento dominante na estruturação caracterológica do homem. Todas as profissões, ocupações e níveis sociais aparecem no mercado de personalidade. Empregadores, empregados,

(*) Orientação utilitária foi a fórmula que encontramos para a expressão inglesa "marketing orientation".

profissionais liberais — todos dependem de aceitação pessoal por aqueles que procuram o seu serviço.

Aqui, como no mercado de gêneros, valor intrínseco não basta para determinar a procura. O fator "personalidade" vale mais do que eficiência pura, e freqüentemente é o que decide. Se bem que uma personalidade atraente não supre a falta de rudimentar eficiência — na verdade, nosso sistema econômico não poderia funcionar se assim fôsse — raramente eficiência e integridade apenas conferem sucesso. A fórmula do sucesso traduz-se por expressões que servem de etiqueta ao invólucro colorido das personalidades vencedoras: fazer-se valer, integridade, iniciativa, bom humor, etc. Outros elementos imponderáveis, como tradição familiar, clubes sociais, relações, prestígio, são também interessantes para aumentar o valor da "mercadoria" oferecida. Pertencer a uma religião e praticá-la é também considerado como uma condição para sucesso. Todas as profissões, todas as atividades têm os seus tipos de personalidade fadadas ao sucesso. O vendedor, o banqueiro, o capataz, o chefe de garçons conseguiram satisfazer as exigências, cada um a seu modo e em grau diferente; mas todos têm um fator em comum — haverem satisfeito as exigências do mercado.

Inevitavelmente, a atitude do homem para consigo mesmo sofre a influência desses padrões de sucesso. A sua estima própria não está baseada primariamente no seu valor in-

trínseco e na sua capacidade construtiva. Depende mais da sua vendalidade, isto é, da opinião que os outros têm do seu valor. Para reafirmar-se no grupo o homem deve atrair fregueses, e obter o preço mais alto. Tanto mais alto este preço, tanto maior o reconhecimento do seu valor. Igualado a uma mercadoria, exhibe esperançosamente o seu rótulo, e procura sobressair-se entre outros artigos do mostruário, e merecer a etiqueta de preço mais alto; mas se acontece que dão preferência a outrem, ele se sente inevitavelmente inferior e sem qualquer valor. Mesmo que possua qualidades humanas e capacidade, pode ter má sorte e ver-se refugado — e terá que aceitar a responsabilidade da falência.

Desde a infância, aprendeu que deve se adaptar às exigências do mercado. Mas as virtudes que desenvolveu — iniciativa, sensibilidade e adaptabilidade às exigências alheias — são qualidades muito gerais para garantir sucesso. Assim, ele procura na ficção, nos jornais e nas fitas de cinema modelos de vencedores para emular.

É natural que, em tais circunstâncias, a idéia que o homem faz do seu valor sofra severamente. As condições de auto-estima estão além do controle do indivíduo. Ele depende, e precisa constantemente, de aprovação alheia; impotência e insegurança são os resultados inevitáveis. Dentro da orientação "utilitária" prevalente na nossa cultura, o homem perde a sua identidade, aliena-se de si mesmo.

Se o mais alto valor humano é o sucesso, se não há lugar para amor, verdade, justiça, ternura, compaixão, o indivíduo poderá defender teoricamente esses ideais, mas não encontra incentivo para *praticá-los*. Pensará que adora o deus do amor, quando, na realidade, cultua um ídolo, que não passa de idealização dos seus objetivos, implícitos na orientação cultural prevalente. Os que estão preocupados apenas com a sobrevivência da religião e das igrejas podem aceitar esta situação. O homem procurará a segurança da igreja e da religião, porque o seu vazio interior o impelirá a buscar proteção. Mas professar religião não quer dizer ser religioso.

Entretanto, aqueles que se preocupam com a experiência religiosa, sejam ou não defensores das religiões, não se encantarão pela simples vista das igrejas cheias e pelo número das conversões. Criticarão severamente nossas práticas seculares, e reconhecerão que a alienação do homem, a indiferença a si próprio e aos outros, que têm raízes em toda a nossa cultura secular, são as verdadeiras ameaças à atitude religiosa, e não a psicologia, ou qualquer outra ciência.

Muito diferente, entretanto, é a influência do progresso científico em outro aspecto da religião — o *científico-mágico*.

Nas suas primitivas tentativas de sobrevivência, o homem viu-se tolhido, tanto pela sua falta de compreensão das forças da natureza, como pela relativa incapacidade de usá-las. For-

mulou teorias a respeito da natureza, e inventou alguns recursos para lidar com ela, integrando umas e outros na sua religião. Chamo a esse aspecto da religião "científico-mágico", porque participava com a ciência da função de compreender a natureza, para desenvolver técnicas para o controle das forças exteriores. Enquanto que o conhecimento da natureza e a habilidade de controlá-la estavam pouco desenvolvidos, o aspecto científico-mágico da religião constituiu necessariamente segmento importante do pensamento humano. Quando o homem especulava sobre o movimento das estrelas, o crescimento das árvores, a origem das enchentes, do relâmpago e dos terremotos, inventava hipóteses que explicassem essas ocorrências, em termos da sua experiência humana. Imaginava que deuses e demônios controlavam tais fenômenos, do mesmo modo que reconhecia na vida diária a ingerência de autoridades arbitrárias. Enquanto as forças produtivas que o homem viria a criar no campo da agricultura e da manufatura de artigos não haviam sido desenvolvidas, restava-lhe rezar e pedir a ajuda dos deuses. Se precisava de chuva, rezava; se precisava de melhores colheitas, recorria à deusa da Fertilidade; se temia enchentes e terremotos, suplicava a proteção dos deuses a quem responsabilizava por esses cataclismas. De fato, é possível inferir o nível do desenvolvimento científico-técnico alcançado nos vários períodos evolutivos, pela história da religião. O homem voltava-se para os deuses para satisfazer às ne-

cessidades práticas que ainda não podia satisfazer; as exigências que não figuravam nas suas preces eram aquelas que ele já podia prover. Quanto mais compreende e controla a natureza, tanto menos o homem precisa usar a religião como explicação científica e como instrumento de controle mágico. Se a humanidade é capaz de produzir alimento suficiente para todos, já não precisa mais rezar pelo pão diário. Quanto maior o progresso científico e técnico, menor a necessidade de sobrecarregar a religião com uma função que só é religiosa em termos históricos, mas não faz parte obrigatória da experiência religiosa. A religião ocidental fez desse aspecto científico-mágico uma parte intrínseca do seu sistema, colocando-se, assim, em oposição ao desenvolvimento progressivo do conhecimento humano. Isto não acontece com as grandes religiões orientais. Estas têm revelado sempre a tendência a distinguir nitidamente a parte da religião que lida com o homem, dos aspectos que tentam explicar a natureza. Problemas que têm desencadeado discussões violentas e perseguições na nossa cultura ocidental, como, por exemplo, se o mundo é finito ou não, se o universo é eterno, e outros do mesmo tipo, têm sido ventilados pelo hinduísmo e budismo com humor e ironia deliciosa. Quando os discípulos de Buda faziam perguntas dessa natureza, o deus respondia: "Não sei, e isso não me preocupa, porque, qualquer que seja a resposta, em nada contribui para a solução do problema fundamental: como reduzir o sofrimento huma-

no." O mesmo espírito está magnificamente representado em um dos Rigvedas: "Quem sabe, e quem pode declarar, de onde e como proveio a Criação? Os deuses apareceram depois da criação do mundo. De onde veio então o mundo? Aquêles, a primeira fonte da criação, quer a tenha formado tôda ou não a tenha formado, cujo olhar controla o mundo desde o mais alto céu, êle na verdade, o sabe, *ou talvez nem mesmo êle o saiba.*" ¹

Com o tremendo desenvolvimento do pensamento científico e do progresso industrial e agrícola, o conflito entre as declarações científicas da religião e as da ciência moderna tornou-se inevitavelmente cada vez mais agudo. A maior parte das discussões anti-religiosas da Renascença não foram dirigidas contra a atitude religiosa, mas contra a exigência da religião, que estabelecia como dogmas de fé os seus pontos de vista. Recentemente, muitas tentativas têm sido feitas, tanto por defensores das religiões como por cientistas, para mostrar que o conflito entre as idéias religiosas e os conceitos sugeridos pelo desenvolvimento recente das ciências naturais é muito menor do que se imaginava há 50 anos. Grande variedade de dados tem sido apresentada para justificar essa tese. Penso, entretanto, que tais discussões não atingem o âmago da questão. Mesmo se disser-

mos que a idéia judaico-cristã da origem do mundo constitui hipótese científica tão sustentável como qualquer outra, precisamos compreender que esta discussão não lida com o aspecto religioso da religião, mas com o seu aspecto científico. Continua a ser verdade, como ao tempo dos Vedas e de Buda, que o ponto relevante é a felicidade espiritual do homem, enquanto que hipótese a respeito da natureza e da criação em nada auxiliam a resolução do magno problema.

Nos capítulos precedentes, negligenciei o aspecto *ritualístico* da religião, embora os rituais figurem entre os mais importantes elementos de tôda religião. Os psicanalistas prestavam sempre atenção especial ao estudo do ritual, porque as suas observações clínicas pareciam prometer uma nova compreensão da natureza das formas ritualistas da religião. Verificaram que alguns tipos de doentes realizam rituais de natureza privada, que nada têm a ver com o pensamento ou a prática religiosa que adotam, e, entretanto, se assemelham muito às formas religiosas. A investigação psicanalítica demonstra que o comportamento compulsivo, ritualista, é consequência de intensos afetos inconscientes, que o paciente, sem saber, controla mediante práticas ritualistas. Em um caso de compulsão de limpeza, descobre o psicanalista que o ritual representa uma tentativa para libertar-se de forte sentimento de culpa. Este sentimento de culpa não é causado por alguma coisa que o paciente realmente tenha feito, mas

(1) *The Hymns of the Rigveda* — Ralph T. H. Griffith, trad. E. J. Lazarus & Co. 1897, II pg. 576.

está ligado a impulsos destrutivos inconscientes. No ritual de limpeza, o indivíduo desfaz a destruição planejada inconscientemente, a qual não deve nunca se tornar consciente. O paciente necessita do ritual de limpeza para reduzir o seu sentimento de culpa. Mas, quando se torna consciente da existência do impulso destrutivo, ele é capaz de controlá-lo diretamente, e, pela compreensão das fontes da sua destrutividade, pode mesmo reduzi-la a um grau mínimo tolerável. O ritual compulsivo tem função ambígua: ao mesmo tempo que protege o indivíduo do insuportável sentimento de culpa, tende a perpetuar os impulsos destrutivos, porque lida com eles de modo indireto.

Não é de admirar que os psicanalistas que observaram os rituais religiosos notassem a semelhança entre os rituais compulsivos, de caráter privado, encontrados nos pacientes, e as cerimônias socialmente moldadas, encontradas na religião. Supuseram que os rituais religiosos respeitassem o mesmo mecanismo das compulsões neuróticas. Pesquisaram os impulsos inconscientes, como, por exemplo, o ódio destrutivo contra a figura paterna, representada por Deus, que, ou devia ser expresso diretamente, ou mitigado pelo ritual. Indiscutivelmente, seguindo tal vereda, esses pesquisadores fizeram uma importante descoberta sobre a natureza de muitos rituais religiosos, mesmo que nem sempre tivessem razão nas suas explicações específicas. Preocupados com fenômenos patológicos não puderam perceber que nem todos os rituais

são obrigatoriamente de natureza irracional, como a compulsão neurótica. Assim, não distinguiram os rituais irracionais, baseados na repressão de impulsos irracionais, dos *rituais racionais*, de natureza completamente diferente.

Necessitamos não apenas de pontos de referência que dêem sentido à nossa existência, e que possamos partilhar com os nossos semelhantes; precisamos também exprimir a nossa devoção aos valores dominantes por meio de *ações*, que partilhamos com outros. Um ritual, falando no sentido geral, é *uma ação expressiva de anseios comuns, ligados a valores comuns, e realizada coletivamente*.

O ritual racional difere do irracional primariamente por sua função; o primeiro não tem por função *afastar* impulsos reprimidos, mas *exprimir* anseios que são reconhecidos como valiosos pelo indivíduo. Conseqüentemente, não tem a qualidade obsessivo-compulsiva tão característica do ritual irracional; se este não é realizado, o impulso reprimido ameaça manifestar-se; dêste modo, qualquer falha na realização do ritual provoca considerável ansiedade. Essas conseqüências não acompanham os cochilos na realização do ritual racional; pode haver desgosto, mas nunca aparece medo. De fato, podemos reconhecer o ritual irracional pelo grau de medo produzido por qualquer violação ao mesmo.

Exemplos simples de rituais contemporâneos de caráter secular, racional, são os nossos

hábitos de saudar os semelhantes, de aplaudir um artista, de mostrar reverência aos mortos, etc.²

Os rituais religiosos não são sempre irracionais. (Para o observador que não compreende o seu sentido, eles parecem, naturalmente, irracionais.) Um ritual religioso de limpeza pode ser compreendido como expressão racional de limpeza interior, espiritual, sem qualquer componente obsessivo ou irracional; representa antes uma expressão simbólica do nosso anseio de pureza, realizado ritualisticamente, como preparação para uma atividade que requer completa concentração e devoção. Do mesmo modo, rituais como jejum, cerimônias de casamento religioso, práticas de concentração e meditação, podem ser atividades completamente racionais que não necessitam de maior análise, a não ser que se deseje compreender o seu significado intencional. Do mesmo modo que a linguagem simbólica, encontrada nos sonhos e nos mitos, constitui uma forma expressiva particular de pensamentos e sentimentos, por meio de imagens da experiência sensorial, o ritual é uma expressão simbólica de pensamentos e sentimentos por meio de ação.

(2) Essas práticas ritualistas simples não são necessariamente tão racionais como poderia parecer. Nos rituais ligados à morte, por exemplo, pode existir um contingente maior ou menor de elementos irracionais reprimidos motivando o ritual, como seja compensação da hostilidade inconsciente contra o morto, reação contra intenso medo da morte, e tentativas mágicas para proteger-se contra tal perigo.

A contribuição que a psicanálise pode trazer à compreensão dos rituais consiste em mostrar as raízes psicológicas da necessidade de ação ritualística, e em distinguir os rituais compulsivos e irracionais daqueles que exprimem devoção comum aos mesmos ideais.

Qual a situação atual em relação ao aspecto ritualístico das religiões? O religioso praticante toma parte nos vários rituais da sua igreja, e, indubitavelmente, este fato constitui uma das razões mais significativas da sua ida à igreja. Porque existe muito pouca oportunidade para o homem moderno participar, em conjunto, de ações de devoção, qualquer forma de ritual goza de tremenda atração, mesmo que alienada dos sentimentos e anseios mais significativos da nossa vida diária.

A necessidade de rituais comuns é bem compreendida pelos líderes de sistemas políticos autoritários. Eles oferecem novas formas de cerimônias politicamente coloridas, que satisfazem a essa necessidade humana e prendem o homem da massa ao novo credo político. O homem moderno, das culturas democráticas, não tem muitas oportunidades de participar de rituais significativos. Não é de surpreender, portanto, que a necessidade de práticas ritualísticas haja tomado as mais diversas formas. Rituais elaborados das lojas maçônicas, rituais em conexão com demonstrações patrióticas, rituais que exprimem polidez, e muito outros, são expressões dessa necessidade de ações em comum; entretanto, freqüentemente esses rituais perderam o

conteúdo emocional que lhes era inerente, e separaram-se daqueles ideais oficialmente reconhecidos pela religião e pela ética. O encanto das fraternidades, dos agrupamentos sociais, do mesmo modo que a preocupação com a polidez expressa nos livros de etiqueta, provam não apenas que os rituais são uma necessidade, como também a vacuidade dos que o homem moderno realiza.

A importância dos rituais tem sido muito desvalorizada. Restam-nos aparentemente as alternativas de aderirmos a uma seita religiosa, tomarmos parte em práticas ritualistas sem qualquer sentido, ou viver sem qualquer satisfação dessa necessidade. Se os rituais pudessem ser facilmente inventados, seria de esperar que novas práticas ritualísticas, de sentido humanista tivessem sido criadas. Iniciativa desta natureza foi feita pelos representantes do racionalismo, no século XVIII. Igual tentativa foi feita pelos quakers, que procuraram criar cerimoniais racionais de sentido humanista, e por outras pequenas congregações humanistas. Mas rituais não podem ser manufaturados; dependem da existência de valores comuns genuínos, e só podemos esperar o aparecimento de rituais racionais, verdadeiramente significativos, quando aquêles valores se tornarem uma realidade do sentimento humano.

Ao discutir o significado dos rituais, já mencionamos o quarto aspecto da religião — o *semântico*. A religião, tanto nos seus ensinamentos, como através dos seus rituais, fala uma lín-

gua diferente da que usamos na vida diária, isto é, uma linguagem simbólica. A essência da linguagem simbólica é que experiências íntimas, de pensamentos e sentimentos, são expressas como experiências sensoriais. Todos nós “falamos” simbolicamente quando estamos adormecidos. A linguagem dos sonhos não difere da dos mitos e da do pensamento religioso. A linguagem simbólica é o único meio de expressão universal que a raça humana conhece. É a linguagem usada nos mitos há mais de cinco mil anos, e nos sonhos dos nossos contemporâneos. Apresenta-se idêntica na Índia e na China, em Nova York e Paris.³ Nas sociedades em que a preocupação principal era compreender experiências interiores, essa linguagem não apenas era falada, mas também entendida. Na nossa cultura, embora a usemos ainda nos sonhos, a linguagem simbólica é raramente compreendida. A confusão consiste principalmente em tomar os conteúdos da linguagem simbólica por fatos reais, no terreno das coisas, em vez de considerá-los como recursos expressivos das experiências espirituais. Na base desta confusão, os sonhos foram considerados como produções absurdas da nossa imaginação, e os mitos religiosos, conceitos infantis da realidade.

Sigmund Freud tornou a linguagem simbólica acessível a nós. Graças aos seus esfor-

(3) A verdade dessa declaração foi magistralmente demonstrada por Joseph Campbell, no seu notável livro “The Hero with a Thousand Faces” (Bollingen Foundation Inc., 1949).

ços para compreender os sonhos, êle lançou as bases para a compreensão das peculiaridades da linguagem simbólica e mostrou-nos sua estrutura e significado. Simultâneamente, demonstrou Freud que a linguagem dos mitos religiosos não é essencialmente diferente da dos sonhos, pois uns e outros exprimem com rara felicidade, experiências significativas. Se é bem verdade que a interpretação que deu aos sonhos e mitos está prejudicada pela supervalorização do instinto sexual, entretanto, com o seu método interpretativo, êle permitiu uma nova compreensão dos símbolos religiosos existentes no mito, no dogma e no ritual. Esta interpretação dos símbolos não conduz a uma volta à religião, mas confere nova apreciação da profunda e significativa sabedoria expressa pela religião, através da linguagem simbólica.

As considerações anteriores mostram que a resposta, quando se procura saber o que constitui a ameaça atual à religião, depende do aspecto religioso específico que estamos considerando no momento. O tema básico dos capítulos precedentes resume-se na convicção de que o problema da religião não é o problema de Deus, e sim o problema do homem; as formulações e os símbolos religiosos são tentativas para exprimir certos tipos de experiência humana. O que importa é a natureza dessas experiências. O sistema simbólico apenas nos permite concluir sobre a realidade humana subjacente. Infelizmente, a discussão em torno da religião, desde a Renascença, tem-se preocupado princi-

palmente com a afirmação, ou negação, da crença em Deus, em vez de cogitar da afirmação ou negação de certas atitudes humanas. A pergunta "Você acredita na existência de Deus?" tem se tornado o ponto crucial defendido pelos adeptos das religiões, e a negação de Deus constituído a posição tomada por aqueles que lutam contra a Igreja. É fácil, entretanto, ver que muitos dos que professam a crença em Deus são, no plano das atitudes humanas, na realidade idólatras, ou homens sem fé, enquanto que alguns dos mais ardentes "ateístas" devotam suas vidas ao bem-estar humano, a atos de amor e fraternidade, exibindo fé e uma atitude profundamente religiosa. Colocar a discussão religiosa em termos de aceitação ou negação do símbolo Deus impede a compreensão do problema religioso como problema eminentemente humano, e coíbe o desenvolvimento daquela atitude que pode ser chamada religiosa, no sentido humanista.

Muitas tentativas têm sido feitas para conservar o símbolo Deus, conferindo-lhe significado diferente do que goza na tradição mono-teísta. Ilustração dessa tendência encontramos na teologia de Spinoza. Usando estritamente linguagem teológica, êle apresenta uma definição de Deus que equivale a afirmar a não-existência de Deus no sentido da tradição judaico-cristã. Spinoza estava ainda tão próximo da atmosfera espiritual, em que o símbolo Deus parecia indispensável que não pôde perceber es-

tar implícita na sua nova definição uma negação da existência de Deus.

Muitos teólogos e filósofos do século XIX, e mesmo da atualidade, tentam conservar a palavra Deus, emprestando-lhe entretanto, um conteúdo fundamentalmente diferente do que lhe davam os profetas da Bíblia, ou os teólogos cristãos e judeus da Idade Média. Não há necessidade de abrir luta com aqueles que mantêm o símbolo Deus, embora se trate, muito provavelmente, de uma tentativa forçada para manter um símbolo de valor essencialmente histórico. Seja como for, uma coisa é certa: o conflito realmente relevante não é o que cogita da oposição entre crença em Deus e ateísmo, mas sim entre atitude religiosa humanista e uma outra atitude equivalente à idolatria, independentemente do modo como se exprime essa atitude, ou se oculta, no pensamento consciente.

Mesmo do ponto de vista estritamente monoteístas, o uso da palavra Deus constitui problema. A Bíblia insiste em que o homem não deve construir imagens de Deus. Indubitavelmente, um aspecto deste preceito tem o sentido de tabu, guardião do respeito temeroso a Deus. Outro aspecto, entretanto, equivale à idéia de que Deus é símbolo de tudo o que existe no homem e daquilo que ele não é; um símbolo de realidade espiritual, que podemos procurar objetivar em nós mesmos, sem entretanto podermos descrever nem definir. Deus é como o horizonte, que põe um limite à nossa vista. Para

a mentalidade ingênua, parece tratar-se de alguma coisa real, que pode ser segurada; entretanto, procurar o horizonte equivale a correr atrás de uma miragem. Quando nos movemos, o horizonte se move; se subimos num monte, ele se torna mais amplo, mas ainda assim permanece como uma limitação, e jamais se torna algo palpável. A idéia de que Deus não pode ser definido está claramente expressa na passagem bíblica da revelação a Moisés. Encarregado de falar aos filhos de Israel e conduzi-los da escravidão para a liberdade, conhecedor entretanto do espírito de servidão e idolatria em que viviam os judeus, Moisés disse a Deus: "Eis que quando vier aos filhos d'Israel, e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós; e eles me disseram: Qual é o seu nome? Que lhes direi? E disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos d'Israel: EU SOU me enviou a vós." ⁴

A significação dessas palavras torna-se mais clara se prestamos atenção cuidadosa ao texto hebraico. "Eu sou o que sou" (*ehje asher ehje*) poderia ser traduzido, mais corretamente, no pretérito continuado usado no original, isto é: "Estou sendo quem estou sendo." Moisés pede a Deus por um nome, porque um nome é algo objetivo, que pode ser adorado. Através de toda a história do êxodo, Deus mostrou tolerância para com a mentalidade idólatra do povo de Israel; e assim Ele concorda em dizer o próprio

(4) Êxodo 3:13-14.

nome a Moisés. Mas existe uma profunda ironia neste nome, que exprime o processo de ser, e não qualquer coisa finita, capaz de ser batizada. O sentido do texto seria mais acurado se traduzíssemos pela fórmula: "Meu nome é SEM-NOME."

No desenvolvimento da teologia cristã e judaica, encontramos tentativas repetidas para obter um conceito mais puro de Deus, pelo afastamento de traços de descrição positiva, ou de definição de Deus (Plotinus, Maimonides). Conforme diz o grande místico germânico, Mestre Eckhart: "O que dizem ser Deus, não é; o que não dizem ser Ele, isto Ele é, mais do que se diz que Ele seja." ⁵

Do ponto de vista do monoteísmo, levado até as suas conseqüências lógicas, não pode existir discussão sobre a natureza de Deus; homem algum pode orgulhar-se de ter qualquer conhecimento de Deus, capaz de permitir-lhe criticar ou condenar o seu semelhante, ou declarar que a sua idéia é a única exata. A intolerância religiosa, tão característica das religiões ocidentais, originada dessas contendas, e que, psicologicamente afalando, deriva de falta de fé e de amor, tem tido um efeito devastador no desenvolvimento religioso. Tem conduzido a uma nova forma de idolatria, a uma imagem de Deus que não é plasmada em madeira ou pedra, mas em palavras. Isaías criticou essa distorção do monoteísmo, nas seguintes pala-

(5) Fr. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, 1857.

avras: "Dizem Porque jejuamos nós, e tu não atentas para isso? Por que aflagimos as nossas almas, e tu não o sabes? Eis que no dia em que jejuais achais o vosso próprio contentamento, e requereis todo o vosso trabalho. Eis que para contendas e debates jejuais, e para dardes punhadas impiamente; não jejuais como hoje, para fazer ouvir a vossa voz no alto. Seria este o jejum que eu escolheria: que o homem um dia aflija a sua alma, que incline a sua cabeça como o junco, e estenda debaixo de si saco e cinza? Chamarias tu a isto jejum e dia aprazível ao Senhor? Porventura não é este o jejum que escolhi: Que soltes as ligaduras da impiedade, que desfaças as ataduras do jugo? E que deixes livres os quebrantados, e despedaces todo o jugo? Porventura não é também que repartas o teu pão com o faminto, e recolhas em casa os pobres desterrados? E, vendo o nu, o cubras, e não te escondas da tua carne? Então romperá a tua luz como a alva, e a tua cura apressadamente brotará, e a tua justiça irá adiante da tua face, e a glória do Senhor será a tua retaguarda." ⁶

O Velho Testamento, e particularmente os profetas, estão tão preocupados com a negativa, com a luta contra a idolatria, quanto com o lado positivo, isto é, o reconhecimento de Deus. Estaremos nós ainda preocupados com o problema da idolatria? Somente quando descobrimos que alguns "primitivos" adoram deuses de madeira

(6) Isaías 58:3-8.

e de pedra, reconhecemos a preocupação. Consideramo-nos em plano superior a tais cultos, como se tivéssemos resolvido o problema da idolatria porque não adoramos mais êsses símbolos tradicionais. Esqueçemos que a essência da idolatria não é o culto dêste ou daquele ídolo particular, mas uma atitude especificamente humana. Essa atitude pode ser descrita como uma deificação das coisas, de aspectos parciais do mundo, e a submissão do homem a essas coisas, contrastando com a atitude em que êle dedica a sua vida à realização dos mais altos princípios da vida — os do amor e da razão, e ao objetivo de concretizar as suas potencialidades e tornar-se um ser feito à semelhança de Deus. Não apenas representações em pedra e madeira são ídolos. Palavras também podem se tornar ídolos, e máquinas do mesmo modo; líderes, o Estado, o poder e grupos sociais são freqüentemente erigidos em ídolo. Até mesmo a ciência e a opinião do próximo prestam-se à idolatria, e o próprio Deus tornou-se um ídolo para muitos.

138

Se bem que não seja possível fazer declarações válidas sobre o aspecto positivo acerca de Deus, já podemos definir o aspecto negativo, ou sejam, os ídolos. Não será tempo de parar a discussão a respeito de Deus, e procurar unir os esforços no sentido de desmascarar as formas contemporâneas de idolatria? Atualmente não se adora mais a Baal e Astarte, mas deifica-se o Estado e o poder nos países autoritários, e a máquina e o sucesso na nossa própria cultura — ídolos êsses que ameaçam as mais preciosas pos-

sessões espirituais do homem. Sejam ou não adeptos de uma crença religiosa, admitamos a necessidade de uma nova religião, ou, ao contrário, pugnem por uma religião a-religiosa, ou ainda pela continuação da tradição judaico-cristã, desde que estejamos preocupados com a essência, e abandonemos o invólucro, com a experiência e não com a palavra, com o homem e não com a igreja, podemos nos tornar solidários na negação convicta da idolatria, e encontrar talvez mais fé comum nessa negativa, do que em qualquer declaração afirmativa a respeito de Deus. Certamente encontraremos mais humildade e mais amor fraternal.

139